Psychologie des Geistes

Von

Otto Freih. v. d. Pfordten

Professor an der Universität Straßburg



Heidelberg 1912

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 695.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Vom selben Verfasser erschienen:

Konformismus

Eine Philosophie der normativen Werte

I. Teil.

Vo ie

Ve eil

Wer hen

Soel

Geschichte der Psychologie

Von **Max Dessoir**

8°. Geheftet 4 M. Gebunden 5 M.

Gehirn und Seele

Von **Erich Becher**

8°. Geheftet 5 M. 40. Gebunden 6 M. 40.

(Die Psychologie in Einzeldarstellungen herausgegeben von H. Ebbinghaus und E. Meumann, Band 4 und 5.)



Konformismus

Eine Philosophie der normativen Werte

II. Teil

Psychologie des Geistes

Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Psychologie des Geistes

Von

Otto Freih. v. d. Pfordten
Professor an der Universität Straßburg



Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr 695.

Dem Andenken meines Vaters

geb. 11. September 1811.

Vorwort.

In dem ersten Teil des «Konformismus» genannten Werkes, der die theoretische Grundlegung enthält (1910), habe ich auf S. 117 folgendes gesagt: «Diese Auffassung hat eine Zweiteilung der Psychologie zur Folge; darin muß der vitale Teil von dem wertenden getrennt und der Unterschied scharf herausgehoben werden. Der größte Teil des vom Denken und Wollen Hervorgebrachten gehört zur wertenden Tätigkeit des Menschen; jedenfalls darf man diese Kluft nicht ohne weiteres überspringen und aus ‚Vorstellungen' schließlich alle Normen herauswachsen lassen . . . Das wertende und normbildende Vermögen ist etwas Besonderes, mag man es so nennen oder anders. Das muß in der Psychologie deutlich zum Ausdruck und zur Abgrenzung kommen.»

Ich hatte mir also zur Aufgabe gestellt, die Entstehung von Werten und Normen psychologisch zu begründen und zu erklären, und zwar schärfer, als dies bisher meist geschehen ist. Die Verfolgung dieser Absicht ergab das vorliegende Buch, das zu einem selbständigen Werk geworden ist. In dem Begriff des Aktes ergab sich mir der Keim zu der normierenden Leistung des Menschen, und die Leistungen der Akte unter dem Namen Geist den Vorgängen und Zuständen der Seele gegenüber zu stellen, erschien mir als richtig und wichtig. Diese Benennung soll im sechsten Abschnitt gerechtfertigt werden; aber nicht in der Anwendung dieses Wortes liegt das Entscheidende, so wenig als in dem Wort Konformismus die Bedeutung des allgemeinen Gedankens. Ich will zeigen, daß der auf den Akten ruhende Teil des psychischen

Lebens tatsächlich etwas Besonderes ist und deshalb von dem übrigen Teil klar gesondert werden muß. Daß beide dadurch nicht völlig auseinandergerissen werden sollen, ist klar und kommt auch in den Prinzipien der Einleitung zum Ausdruck.

Die Anordnung des Inhalts kann nicht die eines Lehrbuchs sein, da eine konsequente Aktpsychologie sich erst durchsetzen muß und noch nicht vorgetragen werden kann, ohne daß das Ringen mit den überlieferten Auffassungen sichtbar wäre. Auch sind sicher nicht alle Konsequenzen berücksichtigt, noch alle Probleme gestreift, die durch eine so veränderte Grundlage eine neue Bearbeitung erfordern. Es mußte mir zuerst daran liegen, die Hauptgedanken mit möglichstem Nachdruck zu vertreten; würden sie von anderen übernommen, so ergäbe sich der Ausbau von selbst. Eine abgeklärte und nach allen Seiten abgerundete Darstellung dieser prinzipiellen Fragen der Psychologie zu geben war mir daher noch nicht möglich; und nicht nach der Form, sondern nach dem Inhalt und der Richtigkeit der Festsetzungen beanspruchen diese Untersuchungen beurteilt zu werden.

Straßburg i. E., September 1911.

Otto von der Pfordten.

Inhalt.

Einleitung.

Soviel sich die Philosophen in dem vergangenen Jahrhundert auch mit Psychologie und auf der anderen Seite mit Erkenntnistheorie beschäftigt haben, so ist doch die Anwendung dieser auf jene, eine Erkenntnislehre der Psychologie ein noch fast völlig unangebautes Gebiet. Wie kommt wissenschaftliche Psychologie zustande, und «wie ist sie möglich»? — was und wieviel leistet sie prinzipiell für die Erkenntnis der inneren Ereignisse? — diese Fragen werden gern kurz abgeschnitten mit dem Hinweis, im Psychischen sei uns alles ohne weiteres bekannt, unmittelbar, direkt gegeben. Es liegt da häufig der Gedanke zugrunde, man brauche nur in sich hinein zu sehen, innerlich anzuschauen, sich zu beobachten, um alles aus erster Hand «zu haben», zu fassen, zu erkennen.

Allein zwischen diesem direkten Erleben, wie ich es nennen möchte, und dem Ausdruck des Erlebten zur Mitteilung an andere steht jedenfalls hier wie bei der Außenwelt das erschwerende Medium der Sprache — des Wortes und Begriffes. Und dies ist hier in erhöhtem Maße ein Hindernis, das überwunden werden muß, wie ich noch weiterhin zeigen will; noch weit mehr gilt hier, daß man etwas ganz gut erfassen, haben und es doch nicht ausdrücken, sagen kann. Unbestimmte Eindrücke überwiegen vor klar gefaßten Begriffen.

Kant hatte diesen Teil der Erkenntnistheorie zwar auch aufgerollt, aber bei seiner bekannten Vernachlässigung, ja beinahe Mißachtung der Psychologie, wie alles Empirischen, nicht so energisch durchgeführt als die apriorischen Teile seines Systems. Er faßt das Problem transzendental bezw. metaphysisch; unser

Ich ist ein «Ding an sich», das wir ebensowenig direkt erkennen als die Welt des An sich überhaupt; der «innere Sinn» geht auch nur auf Phänomene und gibt keinenfalls ohne weiteres das Wesen des Ich wieder.[1]

Ich könnte nun versuchen, wie im ersten Teil dieses Werkes, den Grundgedanken des Konformismus, das Wirken auf ein Werden auch an der Psychologie zu erproben und durchzuführen. Allein dem steht hier eine äußere Hemmung entgegen; die Begriffe der Psychologie können nur wirken auf Menschen, die sie begreifen und in sich wirken lassen — und diese Anzahl ist sehr beschränkt. Hier vollzieht sich alles innerhalb der Wissenschaft selbst, und der Gedanke jenes Kriteriums für unsere Begriffe reduziert sich dadurch auf die Frage, ob sie sich fruchtbar und förderlich erwiesen haben und wie sie mit den Tatsachen übereinstimmen. Das kann z. B. für die Herbartsche Atomistik und Mechanik schon verneint werden, ebenso für die reine Assoziationstheorie, aber für eine Akt-Psychologie einstweilen noch nicht behauptet werden. Ich verfolge also dieses Kriterium nicht weiter, sondern beginne mit einem anderen Gesichtspunkt, der mir besonderer Beachtung wert erscheint.

Dieses Buch beschäftigt sich wesentlich mit den grundlegenden Begriffen der Psychologie, will einen neu begründen, andere neu auffassen; da ist es gegeben, einmal die Verhältnisse zu beleuchten, wie sie für diese Wissenschaft im Stadium unserer gegenwärtigen Kenntnisse liegen. Es soll also hier unerörtert bleiben, ob und wieviel wir etwa dabei von dem wahren Wesen unseres Ich erkennen, und nur betrachtet werden, welchen eigentümlichen Schwierigkeiten die Begriffsbildung gerade hier begegnet, und dann aus dieser Sachlage einige Folgerungen gezogen werden.

Psychologie ist die denkende Bearbeitung des innerlich Erlebten, wie die Wissenschaft von der Außenwelt eine solche des

---

[1] Diese Lehre von der Phänomenalität auch der inneren Welt wird neuerdings diskutiert und teilweise verteidigt bei O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart[3] (Teubner 1905), S. 110ff.

Angeschauten, Wahrgenommenen, Beobachteten. Es gibt auch hier eine Empirie, von der ihre begriffliche Fassung ebenso weit entfernt ist als etwa bei der Beobachtung einer Pflanze mit Auge oder Mikroskop deren begriffliche Verarbeitung. Das Medium der körperlichen Sinne fällt freilich weg, aber der Prozeß der Umschmelzung der Empirie in Begriffsworte bleibt. Eine empirische Psychologie kann nur heißen: eine nicht metaphysische; aber auch hier nicht ist Beobachtung und sprachlicher Ausdruck ohne weiteres verbunden. Als erste spezielle Schwierigkeit zeigt sich nun, daß unsere Sprache fast durchweg an der Außenwelt orientiert ist. Die Wortbildung hat sich nicht durch innere Beobachtung vollzogen, sondern an der Hand des Studiums der Natur, besonders ihrer räumlichen Verhältnisse. Daher die kaum auszurottenden räumlichen Bildworte in der Psychologie, von denen sie geradezu wimmelt. Innen- und Außenwelt; Unter- und Oberbewußtsein, dessen Vorder- und Hintergrund, Enge und Weite, Höhe und Tiefe; hoher und niederer Grad der Aufmerksamkeit; Steigen und Sinken der Vorstellungen; Schwelle des Bewußtseins usf. Besonders die Herbartsche Psychologie ist reich an diesen Bildworten, deren Gefahr in den Assoziationen des Räumlichen liegt, die sich unfehlbar aufdrängen, mag man auch noch so eindringlich versichern, das alles sei ja nur bildlich gemeint. Es kostet stets eine geistige Anstrengung, diese Assoziationen zu verscheuchen, genau wie bei dem Begriff Apriori die Zeitassoziationen. Schließlich wirkt das alles doch, als trenne ein Balken oder eine Decke das Unter- vom Oberbewußtsein usf.

Anders ausgedrückt: eine Menge psychologischer Begriffe sind dahin übertragen und stammen nicht aus einer begrifflichen Fassung der rein psychischen Phänomene. Empfindung und Gefühl waren rein körperlich gemeinte Worte, Anschauung klingt stets an das optische Sehen an, Wahrnehmung an die Sinne überhaupt; dagegen sind Bewußtsein, Vorstellung und Wille Wortbildungen rein psychischer Art. Dieser Zustand kommt daher, daß sich genetisch das Menschengeschlecht stets zuerst mit der Außenwelt beschäftigt hat, wie auch das Kind durchaus damit beginnt, während

ihm das Vorhandensein einer Innenwelt erst erklärt werden muß. So ging auch die Begriffsbildung zuerst auf die Natur, viel später auf das rein Psychische. Diese Entstehungsweise ist unbedingt der reinen Psychologie ungünstig und erschwert die unbefangene Erkenntnis auf eine sonst ungewohnte Weise.

Eine zweite spezielle Schwierigkeit sehe ich in der häufigen Unklarheit über den Umfang eines Begriffes und damit zusammenhängend die fehlenden scharfen Definitionen seines Inhaltes. Viele gerade der wichtigsten Begriffe werden in einem engeren und einem weiteren Sinne, nebeneinander und nacheinander gebraucht; so Bewußtsein, Vorstellung, Denken, Erkennen, Wille usf. Man verläßt sich häufig darauf, der Zusammenhang werde das Richtige schon ergeben, vergißt aber, daß konstant von der einen Bedeutung in die andere Assoziationen und Nebengedanken hinübergetragen werden und dadurch Verwirrung entsteht.

Es muß prinzipiell festgehalten werden, daß Terminologie und Theorie gar nicht getrennt werden können; in der Begriffsbildung bezw. der Wahl der Worte stecken implizite Tatsachen-Urteile mit darin — und es werden noch Nebenurteile mit erweckt, die im sonstigen Gebrauche eines Begriffes enthalten sind. Also nicht nur urteilt der Autor selbst in und durch seine Terminologie, sondern er erweckt auch Mißverständnisse bezw. wehrt solche ab. Die Terminologie ist in der Psychologie von der höchsten Bedeutung; im Kontrast dazu wird sie häufig als gar nicht so wichtig aufgefaßt und behandelt. So sieht sich A. Pfänder[1] genötigt, vier von einander verschiedene Begriffe des Bewußtseins zu unterscheiden, und E. Husserl[2] weist gar 13 verschiedene Bedeutungen des Wortes Vorstellung nach. Und wenn A. Messer[3] z. B. bezüglich zweier solcher Bedeutungen meint, die engere solle gemeint sein, wenn Wahrnehmung den Gegensatz bildet — die weitere, wenn Erlebnisse, wie Gefühle, Willensakte davon unterschieden werden, so ist das natürlich nicht die Schuld dieser

[1] Einführung in die Psychologie (1904), S. 385.
[2] Logische Untersuchungen (1901), II, S. 463—469.
[3] Empfindung und Denken (1908), S. 9.

Autoren, aber gewiß kein wünschenswerter Zustand, sondern ein solcher, aus dem man mit aller Energie hinausstreben muß.

Es erscheint mir also als ein Hauptbedürfnis der Psychologie unserer Zeit, die Terminologie zu klären und scharf zu definieren — auch auf die Gefahr hin, diese Definitionen später irgendwie modifizieren zu müssen. Es muß als allgemeine Forderung gelten: was verschieden ist oder dem Autor verschieden erscheint, muß auch verschieden benannt werden. Ein Wort bezw. ein Begriff darf nicht in wesentlichen Punkten Verschiedenes zusammenfassen[1]; das ist verwirrend und wertlos. Für das Gemeinsame und Ähnliche im Verschiedenen wählt man dann besser einen neuen, anderen Oberbegriff, z. B. Streben für Trieb und Wille; dann entsteht keine Verwirrung. Trennt man aber Trieb und Wille doch irgendwie und nennt dann wieder alle Triebe auch Wollen, so wird das Ganze unklar. Dabei ist das zunächst Gedachte und die Assoziationen, das entendu und das sous-entendu zu berücksichtigen.

So, wenn man den Pflanzen mit Fechner «Seele» zuschreibt, dann erscheint das zunächst harmlos und «poëtisch». Aber ernsthaft gebraucht ist es ein Fehler; denn alle charakteristischen Eigenschaften der menschlichen «Seele» schreibt auch Fechner ja der Pflanze nicht zu, im Grunde doch nur etwas der Seele Ähnliches, aber davon Verschiedenes. Es liegt darin versteckt ein metaphysischer Monismus, der die Unterschiede verwischt, nicht mehr unbefangen Tatsachen ausdrückt bezw. die Tatsachen durch diese Terminologie verändert und verfälscht. Der Hörer bringt irrtümlich Eigenschaften der menschlichen «Seele» mit hinüber zur Pflanze, durch das Wort verleitet; und die Terminologie erweckt Nebengedanken, beabsichtigt oder nicht, die durch eine empirische Unterscheidung nicht mehr gerechtfertigt sind. Will man alles derartige Seele nennen, dann muß man für die speziell menschliche Form ein neues Wort wählen, etwa Psyche; oder umgekehrt einen anderen Oberbegriff wählen, der das Ähnliche an der Pflanze

[1] Was z. B. F. Jodl (Psychologie, II ^{2}, S. 259) schlechte Allgemeinheit nennt.

und dem Menschen bezeichnen soll, etwa Empfindungsleben oder etwas derartiges. Das gleiche gilt von Wille und Trieb; mag es noch so wissenschaftlich gemeint sein, immer wird der Gebrauch von «Wille» auch für den Trieb eine Degradation des speziellen menschlichen Willens bedeuten, der damit auf das Niveau des Triebes herabgedrückt wird.

Es sprechen eben in der Terminologie auch Wert-Urteile mit, und das läßt sich gar nicht vermeiden. Der Begriff Trieb hat einen niedrigeren, sinnlicheren, gemeineren Charakter als Wille, ob das der Psychologe, der beide Worte ineinandermengt, selbst so meint, wünscht — oder nicht. Das sous-entendu hängt einmal am Begriffswort und kann nicht mehr verscheucht werden. Das liegt nicht in der Macht des Einzelnen. Daher ist es nicht gleichgültig, ob man Begriffe anwendet, wie Geist, Seele, Wille usw., und es ist kein Zufall, wenn der Materialismus auch die körperlichen Begriffsworte begünstigt — ganz abgesehen von den Erläuterungen oder Bestimmungen dazu. Oder wenn E. Mach die Welt aus Empfindungen bestehen läßt, so kann er gar nicht verhindern, daß gewisse Assoziationen auftreten, die nun einmal mit dem Wort verbunden sind — mag er auch dem Begriff dann einen solchen Umfang geben, daß alles Mögliche hineinpaßt.

Gelten diese Sätze auch für jede Wissenschaft, so begegnet ihre sinngemäße Anwendung in der Psychologie doch noch einer besonderen dritten Erschwerung. Mit Recht betont W. Wundt durchgängig die Tatsache, daß sich im Psychischen alles im Flusse befindet, nichts scharf abgegrenzt ist, alles ineinander übergeht. Prinzipiell gegen die Herbartsche Richtung hervorgehoben, wird diese Kontinuität des psychischen Geschehens in allen Werken Wundts auch bei den einzelnen Problemen immer wieder erörtert, so daß die vorhergegangenen Unterscheidungen oft wieder zu zerfließen drohen. Der Heraklitsche Grundsatz des allgemeinen Fließens, bei der Natur eine metaphysische Theorie, wird in der Psychologie grimmiger Ernst und eine große Hemmung der Begriffsbildung.

Die Natur bietet eben doch recht einschneidende Unterschiede und lange dauernde Gleichgewichtslagen dar, selbst wenn man sie etwa im Sinne der Energielehre als eine Allbewegung auffaßt. Für die Empirie sind scharfe Grenzen gegeben; ein Baum hebt sich für jeden theoretischen Standpunkt von der umgebenden Luft ab, und Tiere und Pflanzen sind bei der Mehrzahl auffällig verschieden, obwohl es Übergangsgeschöpfe gibt, die schwer in die eine oder andere Klasse einzuordnen sind. Auch in der Natur fließen die *Grenzen*, aber die Bildung *individueller* Einheiten, die sich in Form und Gestalt von selbst herausheben, überwiegt. Der Dingbegriff liegt da der Begriffsbildung zugrunde, und ebenso deutlich markierte Bewegungen mit Anfangs- und Endpunkten.

In der Psychologie nichts von alledem: keine Einheiten, keine Formen, keine scharfen Grenzen. Da nun ein ewiges Fließen an sich für uns unfaßbar ist und eine Begriffsbildung gegebener oder künstlich geschaffener Ruhelagen notwendig bedarf, so müßte man streng genommen an psychologischer Begriffsbildung verzweifeln, wenn man den allgemeinen Fluß als Prinzip des Psychischen aufstellt. Da hilft es nur, zu sagen: man *will* eben dennoch, trotz dieser Erschwerung, Psychologie treiben und Begriffe bilden — also muß man Einschnitte machen und Abgrenzungen vornehmen, damit das ermöglicht werde.

Es genügt dann, ein für allemal am Anfang festzustellen, daß wirklich alles ineinander übergeht und im Psychischen alle Abgrenzung von vornherein weit *künstlicher* und *gewaltsamer* ist als in der äußeren Natur. Aber die Abgrenzung ist doch eine conditio sine qua non, eine oberste Bedingung der Psychologie als Wissenschaft, sonst zerfließt diese selbst wie der Fluß der psychischen Ereignisse, den sie behauptet. Steht das von Anfang an fest, so braucht man es beim *Einzelnen* nicht mehr zu wiederholen; alle psychologische Begriffsbildung versteht sich dann mit der Einschränkung, daß sie nur zum *Zweck der Erkenntnis* gilt und tatsächlich Empfindung und Vorstellung, Denken und Wollen, Gefühl und Affekt usw. ständig ineinander übergehen,

weder zeitlich noch räumlich, noch durch irgend ein uns bekanntes Mittel scharf zu trennen sind. Das steht dann fest; und um so energischer kann und muß man an scharfe Unterscheidungen und Definitionen herantreten — zwar im Bewußtsein, daß sie nicht «an sich» gelten, aber ebenso, daß sie zur Klärung und zum Begreifen nötig sind. Denn gerade durch diese Sachlage gewinnt die Terminologie in der Psychologie eine noch viel höhere Bedeutung als in der Naturwissenschaft — sie muß die Einschnitte erst schaffen, die uns die Natur freiwillig bietet.

Würde man mit einer naturwissenschaftlichen Terminologie gegen die greifbarsten Unterschiede der «Dinge» zu verstoßen suchen und etwa von Pferdeblüten oder Rosengehirnen reden, so würde die einfachste Empirie solche Auswüchse korrigieren; man kann da nicht gegen die Grenzen ungestraft verstoßen und etwa zoologische und mineralogische Begriffe ineinandermengen. Aber in der Psychologie ist das stets möglich und geschieht auch; Begriffsbildungen, wie «Gefühlsempfindung», müssen Verwirrung anrichten, ohne daß eine Korrektur durch die Empirie einträte, denn Empfindung und Gefühl sind nicht atomistisch oder dinglich getrennt. Wir selbst haben diese Unterscheidungen geschaffen, und wenn wir dann zwei solche Begriffsworte wieder aneinanderschweißen, so kehren wir zum allgemeinen Fluß auch in der Terminologie zurück; wir werfen dann die Grenzpfähle ein, die wir selbst gesetzt haben.

Anders ausgedrückt: der erste logische Prozeß in der Psychologie als Wissenschaft ist der einer gewaltsamen Isolation der Erscheinungen; in der Naturwissenschaft ist es zunächst mehr die Abstraktion, die am Anfang steht. Die hauptsächlichen Einheiten sind hier schon von der Natur in ihren Individualbildungen gegeben; eine Beobachtung dieser im beschreibenden Teil der Einzelwissenschaften geht der allgemeinen Begriffsbildung voraus, ja in dieser behalten noch so abstrakte Begriffe, wie z. B. das Atom, einen anschaulichen Charakter. Die Psychologie muß sich ihre Einheiten und Ruhelagen erst schaffen, erst psychische «Dinge» herstellen, auch die allererste Ordnung vornehmen, die uns bei

den Naturdingen so freundlich abgenommen ist. Daher liegt hier schon in der Benennung eine Theorie und in der Terminologie ein ganzes psychologisches System. Die Abstraktion folgt nach, und die einzig zweifellos gegebene Einheit, die uns dargeboten wird, ist das ganze Ich mit allen seinen Teilen — die Einzelpsyche, in der wir erst unsere Isolationen vornehmen müssen.

Im Verlauf der wissenschaftlichen Bearbeitung erscheint dann natürlich eine einzelne Empfindung oder Vorstellung wiederum als Abstraktion von dem Begriffe und darf auch so genannt werden,[1] wenn man festhält, daß man zunächst einmal Empfinden und Vorstellen aus dem großen Fluß isolieren mußte, was uns die Natur in der analogen Bearbeitung ihrer Formen mindestens außerordentlich erleichtert. Die künstliche Isolation beginnt hier erst im Laboratorium, bei der Psychologie aber schon bei den ersten Anfängen der Sichtung und Ordnung des psychischen Materials. Natürlich muß dann die Benennung und Terminologie wie die Begriffsbildung an den psychischen Tatsachen nachgeprüft und eventuell abgeändert werden; dieses Wechselspiel von Theorie und Empirie findet ja in jeder Wissenschaft statt. Aber nirgends so stark wie in der Psychologie ist man gezwungen, am Anfang so viel Theorie zu versuchen, in die Begriffe schon so viel hineinzulegen, durch die ersten Unterscheidungen schon so große Prinzipien festzulegen — und eben darum ist hier die Terminologie von einer Bedeutung wie sonst nirgends.

Diesen weiteren Prozeß von einer zunächst rein deskriptiv gemeinten, aber in der Beschreibung schon die Theorie enthaltenden Anfangsstellung zu dem dann mehr dogmatisch vorgehenden Bau eines psychologischen Systems im Einzelnen zu verfolgen, kann hier nicht der Ort sein. Aber es muß noch ein anderes Bedenken gegen die Forderung scharfer Definitionen erörtert

---

[1] Cfr. z. B. W. Wundt, Physiolog. Psychologie[5], I, 342: «Empfindungen sind einerseits rein empirische Elemente, die andrerseits in der isolierten und dauernden Beschaffenheit, in der wir sie uns begrifflich fixiert denken, in der Wirklichkeit niemals existieren.»

werden, das wiederum der Psychologie eigentümlich ist. Auch genetisch betrachtet gilt hier das allgemeine Fließen, und auch das soll durch die scharfen Trennungen nicht präjudiziert noch gar geleugnet werden. Wie, wo und wann die einzeln unterschiedenen psychischen Ereignisse beginnen, entstehen, sich bilden — ist eine ganz andere Frage, als ihre begrifflich strenge Trennung. Im allgemeinen entstehen sie, wie alles auf der Welt, dann, wenn die dazu nötigen Bedingungen gegeben sind; welche Bedingungen das sind, ist Gegenstand besonderer Spekulation. Die Behauptung begrifflicher Verschiedenheit sagt zunächst nichts über den Ursprung, den Kausalzusammenhang oder die Bedingungen des Auftretens; Tatsachen-Urteile und genetische Spekulation müssen getrennt gehalten werden.

Auch bei diesem Punkt ist eine Evolution viel leichter in der Natur aufzustellen und festzuhalten als im Psychischen. Vormenschliche Tierformen sind völlig ausgestorben und haben doch Reste hinterlassen, aus denen die Entwicklungslehre ihre Schlüsse zieht; und auch bei Mutationen haben wir stets einzelne Pflanzen vor Augen, die für eine gewisse Zeit beständig eine Einheit bilden. Im Flusse des Psychischen ist alles zu gleicher Zeit vorhanden: elementarste Triebe wie höchste geistige Leistungen; nichts hat einmal aufgehört und braucht nicht aufzuhören, damit das Höhere entstehen kann. Es wäre sehr bequem, wenn die Assoziationen eine Zeit lang pausierten, damit wir andere Ereignisse bequem beobachten könnten; allein alle gehen nebeneinander her und wechseln miteinander in so kurzen Intervallen ab, daß wir nur bei gewissen künstlichen experimentellen Vorkehrungen für Minuten Einzelnes aussondern können, ohne je eine Gewißheit zu haben, daß nicht unerwünschte Prozesse störend in diese Isolation eingreifen. Daher lassen sich genetische Behauptungen nur außerordentlich schwer beweisen, da meist kaum das Früher und Später sicher feststeht, und wir beurteilen diese zeitliche Abfolge meist nach dem Erfolg, indem wir die kompliziertere geistige Leistung später ansetzen als die einfache. Kausalzusammenhänge im Einzelnen festzustellen ist direkt sehr schwer, und meist wird

indirekt gefolgert: das Höhere, Wertvollere, Schwierigere muß später sein und kausal bedingt durch das Niedrige und Bequemere. Aber ob nicht uns sehr wertvoll erscheinende, «hohe» Leistungen vielleicht doch ohne weiteres, ohne Vorstadien und genetische Zusammenhänge auftreten, bleibt durchaus Problem.

Der Begriff eines commercium, eines allgemeinen Zusammenhangs der Vorgänge ist für die ganze Welt eine Tatsache, nicht eine Kategorie unseres Denkens. Nichts ist völlig isoliert in der Welt, alles steht irgendwie in Beziehung und Wechselwirkung mit allem; aber eine Beziehung ist nicht ohne weiteres ein genetischer oder einfacher Kausalzusammenhang. So stark sich dieses commercium in den psychischen Ereignissen geltend macht, so ist damit die Aufeinander- und Auseinanderfolge im Einzelnen noch nicht entschieden: begriffliche Scheidung, Behauptung eines allgemeinen Zusammenhanges und Flusses und Versuch der Aufstellung von Kausalreihen muß prinzipiell auseinander gehalten werden.

Außer diesen Fragen hätte sich eine psychologische Erkennistheorie vor allem auch mit dem Problem zu beschäftigen, wie denn überhaupt eine Selbsterkenntnis als möglich zu denken ist und erklärt werden kann.

Es ist dazu nötig eine Art von Spaltung des Ich in ein Subjekt und ein Objekt, das, was W. James das I und das me nennt, das Ich und das Mich. Die einfachste Selbstauffassung (besser als «innere Anschauung») erfordert schon diese Verwandlung des Ich in ein Objekt — wie viel mehr eine wirkliche Erkenntnis! Aber wie hat man sich das zu denken? Zunächst ist man geneigt, die Frage durch das Problem der Erinnerung zu umgehen.[1] Daß gleichzeitig eine solche Doppelung möglich sei, wird abgewiesen, die pathologischen Erscheinungen des «Doppel-Ich»

[1] Dieses Problem ist neuerdings experimentell bearbeitet worden durch K. Bühler, Archiv für Psychologie, Bd. 12 (1908), S. 45 f. (speziell noch S. 100), und erweist sich dabei als kompliziert, nicht als selbstverständlich und einfach. Es wird erörtert, ob zu der Beobachtung «eine eigene Reproduktion» der bereits aus dem Bewußtsein entschwundenen Inhalte nötig ist oder nicht, und dazu auf weitere Untersuchungen verwiesen.

aber zu den Anormalen gerechnet. Das Mich muß also vergangen sein, damit das Ich es auffassen kann; das Ich ist momentan, das Mich, wenn auch nur um ein Zeitdifferential, früher als das Ich; das «denkende Ich» ist immer um einen Zeitmoment gegen die zu beobachtende Vorstellung voraus. Sie jagen gleichsam hintereinander her, ohne sich jemals zu erreichen; man erlebt stets nur die Erinnerung an eben (oder längere Zeit) Vergangenes — was aber erlebt man denn direkt? Das Momentane muß ja um ein Differential vergangen sein, damit das Ich es auffassen kann — woraus besteht aber dann das auffassende Ich? Das Mich ist klar: das ist alles, wenn auch noch so kurze Zeit, Vergangene; das Objekt des Prozesses ist der eben abgelaufene Vorgang. Was aber ist das Ich? Das Subjekt des psychologischen Erkennens? Was ist uns nun im strengen Sinne im gegenwärtigen Moment direkt, unvermittelt gegeben? Was erfüllt den Augenblick psychischen Geschehens ohne Rücksicht auf das Vergangene? Was ist dasjenige, was nachher als Objekt auftritt, im Moment, wo es geschieht, sich ereignet, erlebt wird? Das muß etwas anderes sein als das Objekt; man kann doch nicht nur Erinnerungen erleben und ein «Vorgang» nicht einen «Vorgang» auffassen oder erkennen. Gäbe es hier nichts Neues, so könnten sich diese Vorgänge niemals erreichen, da wir ja immer nur im Moment das schon Vergangene hätten oder besäßen, und also wäre der psychische Augenblick an eigenem Inhalt leer.

Diese Erwägungen waren es, die mich zuerst die Bedeutung des Begriffs «Akt» in seiner vollen Schärfe und seiner Notwendigkeit erfassen ließen. Sobald man ihn annimmt, vereinfacht sich das Rätsel: Die Akte sind das Ich und die Vorgänge das Mich; die Akte bilden das psychische Subjekt — der kontinuierliche Fluß des zusammenhängenden Geschehens und nicht nur das Vergangene das Objekt. Der Akt erleuchtet blitzartig auch den gleichzeitigen Vorgang. Unmittelbar, direkt erlebt wird nur der Akt; er ist es, der das Zeitdifferential selbst erfüllt und ihm einen Inhalt gibt; der andauernde oder vergangene Vorgang aber wird aufgefaßt und erkannt durch die Leistung der Akte.

Damit sind wir an dem eigentlichen Hauptthema dieses Buches, und das hier kurz Gesagte wird aus den folgenden Abschnitten klarer werden. Jedenfalls scheint mir die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis nur in einer konsequenten Aktpsychologie gegeben zu sein und eine Theorie der Akte logischerweise an die Spitze jeder Erörterung der psychologischen Grundbegriffe als Ausgangspunkt zu gehören.

I.
Der Begriff des Aktes.

Die ganze psychologische Literatur unserer Zeit ist erfüllt von gelegentlichen Anwendungen des Wortes «Akt», während fast nirgends Definitionen dieses Begriffes gegeben werden.[1] Eine psychologisch-metaphysische Richtung nennt sich Aktualitätspsychologie, ohne den Akt selbst eigentlich zugrunde zu legen; es ist eine Psychologie ohne Psyche und eine Aktualität ohne Akte. Auch bei W. Wundt kommen unter den psychischen Elementen die Akte nicht vor, nur Empfindungen und Gefühle. Die Ausnahmen, d. h. diejenigen neueren Werke, in denen der Begriff

[1] In der älteren Psychologie wird das Wort meist identisch mit Willensakt genommen; von da findet ein allmählicher Übergang statt zu der neueren Bedeutung, wo es nur mehr eine Intention bezeichnet. Etwas ganz anderes ist der actus (purus, incompletus, perfectus, primus oder secundus) der Scholastik; hier ist der Begriff keine psychologische, sondern eine metaphysische Bestimmung; in den beiden letzten Arten der Entelechie und Energie des Aristoteles entsprechend. Kant redet (Kritik d. r. V., ed. Kehrbach S. 675) in der zweiten Deduktion (Anmerkungen) von dem Aktus der Aufmerksamkeit und sagt: «Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen», und nennt das den Aktus des Bestimmens. Daß das Wille sein soll, ist nicht gesagt. — In den Registern zu den Werken W. Wundts findet sich trotz dessen Aktualitätslehre das Wort «Akt» nicht, nur Aktivität oder Aktualität. — R. Eisler sagt in seinem jetzt vielbenutzten Lexikon[3] (I, 23): «Es gibt nicht psychische Akte gesondert von den Bewußtseinsinhalten, sondern sie sind selbst spezifische, durch Tätigkeitsgefühle charakterisierte Erlebniszusammenhänge, die als solche aber (!?) durchaus real sind.» — Daß man auch von anderer Seite diesem Begriffe Aufmerksamkeit schenkt, zeigt eine briefliche Äußerung Oswald Külpes vom August 1910 zum Wertproblem bez. dem I. Bd. meines Konformismus: «Die neue Funktions- bezw. Aktlehre scheint mir hier etwas zu versprechen.» Damals standen meine Grundgedanken mir schon völlig fest; die logische Durcharbeitung und Anwendung hat aber noch ein Jahr erfordert.

des Aktes eine spezielle Würdigung erfährt, sollen in dem 9. Abschnitt über «Verwandte Anschauungen» besprochen werden.

Im Folgenden versuche ich der Klarheit halber zunächst hypothetisch einen Aktbegriff scharf herauszustellen und in Gegensatz zu Vorgängen und Zuständen zu bringen. Die Erörterung ist durchaus nicht metaphysisch gemeint, sondern psychologisch oder ontologisch, wenn man will: der Akt als eines der Elemente des Seelenlebens oder der psychischen Ereignisse, wenn «Ereignis» als der allgemeinste Begriff gefaßt wird. Wie sich dieses Leben, bzw. die Ereignisse unter Benutzung dieses Aktbegriffes darstellen lassen, wird sich im nächsten Abschnitt zeigen. Danach erst kann ein Urteil über seine Bedeutung und Brauchbarkeit in der definierten Form gefällt werden.

Nicht zu denken ist zunächst an einen Willensakt; denn es hängt von der Definition des Begriffes «Wille» ab, was man von den Akten etwa dazu rechnen will. Man spricht ja auch jetzt schon von Urteilsakten, Akten der Aufmerksamkeit, Akten des Vorstellens und Begehrens usw., ohne diese prinzipiell unter den Begriff «Willen» zu subsumieren. Man kann auch sagen: der Begriff ist so gemeint, wie ähnliche in den Naturwissenschaften, wo man die wirkenden Kräfte von den etwa chemischen Umsetzungen oder Vorgängen — oder die Elemente der einzelnen Gebiete von den Zuständen, die Elektrizität vom elektrischen Strom und dergleichen unterscheidet. Als eine besondere, von anderen scharf unterschiedene Art psychischer Ereignisse also soll der Begriff hier gefaßt und erläutert werden.

1. Ein Akt hat nur einen Zeitpunkt und keine Zeitdauer; er ist punktuell, instantan oder momentan. Sollte ihm doch eine Zeitdauer zukommen, so ist sie jedenfalls unendlich klein und für uns nicht faßbar. Die Veränderung, die er mit sich bringt, ist unendlich rasch vollzogen und entgeht dadurch der Beobachtung im gleichen Moment. Beobachtet werden nur Vorgänge — das sind langsamere, länger dauernde Veränderungen oder Umsetzungen — und Zustände, in denen sich ein psychisches Gleichgewicht für einige Zeit herstellt. Beide haben eine Zeitdauer; Zustände

bestehen aus einer Summe gleicher oder sehr ähnlicher Vorgänge. Ist die Gleichheit fast vollkommen und die «Schwingung» — wenn man so sagen darf — sehr langsam, so gewinnt der Zustand einen völlig ruhiger Dauer ähnlichen Charakter. Aber weder Vorgänge noch Zustände setzen sich aus Akten zusammen; der Akt ist einmalig, seine Wirkung erschöpft sich im Augenblick seines Eintretens. Der Akt ist «aktiv»; Vorgänge und Zustände sind passiv bzw. reaktiv. Ein Fortschritt in Akten hat sprunghaften, nicht kontinuierlichen Charakter.

2. Es gibt also psychisches Leben ohne Akte; es sind nicht immer solche vorhanden. Vorgänge und Zustände sind stets vorhanden, solange Psychisches beobachtet werden kann. «Bewußtsein», als der Inbegriff psychischer Ereignisse, umfaßt demnach immer Vorgänge und Zustände, aber nur zeitweilig Akte. Die Einheit des Bewußtseins ist kontinuierlich; das Bewußtsein dieser Einheit ist intermittierend. Dieses entsteht durch einzelne Akte des sogenannten Selbstbewußtseins, wovon später mehr. Jedenfalls ist ein Akt niemals eine «Vorstellung».

3. Ein entscheidender Unterschied zwischen Akten einerseits, Vorgängen und Zuständen andrerseits ist der, daß die Akte nicht gefühlt werden, nicht von Gefühl begleitet sind, während die Vorgänge stets mit Gefühl verbunden sind. Akte erleben wir und wissen so darum, aber wir spüren sie nicht; das Gefühl gibt uns nur Kunde von den Veränderungen, die die Akte hervorrufen, wie von den psychischen Zuständen überhaupt, nicht aber von den Akten selbst.

4. Wir reflektieren immer auf Zustände, die eine gewisse Dauer haben, und meinen daher, es gebe nur solche. Für die Reflexion verschwinden die Akte und nur ihre Wirkungen bleiben. Man kann sich einen Akt rein als solchen niemals erinnern.

5. Das beste Gleichnis oder Bild eines ähnlichen, vergleichbaren Naturvorganges ist der Blitz, für Vorgänge die Meereswellen, für Zustände jede mehr labile Gleichgewichtslage — denn die Stabilität ist im Psychischen nur gering — also als Analogon zum Blitz etwa ein geladener Akkumulator.

6. Akte werden nicht vererbt, wohl aber die Bedingungen für den Vorfahren ähnliche Vorgänge und Zustände.

7. Akte können nicht krank werden, sondern nur fehlen oder vorhanden sein; dagegen sind es die Vorgänge und Zustände, die krankhaft irritiert werden und anormal verlaufen können. (Psychopathologie.)

8. Akte sind nicht im Gehirn lokalisiert; dagegen sind bestimmte Vorgänge an bestimmte Teile des Gehirns gebunden, bzw. mit deren Bewegungen verknüpft. Akte werden nicht selbst müde, sondern wirken durch die Veränderungen in den Zuständen, die sie hervorrufen, ermüdend. (Physiologie.)

9. Akte sind das unmittelbar Gegebene im psychischen Leben; Vorgänge und Zustände gelangen nur durch Reflexion zur Beobachtung. Daher gelten für sie auch andere Gesichtspunkte der erkenntnis-psychologischen Beurteilung: Akte unterliegen nicht der Erkenntnis, sondern sie schaffen Erkenntnis.

10. Der beste Moment, das Auftreten der Akte zu erleben, ist das Aufwachen vom Schlaf, bzw. der Übergang vom Schlafen ins Wachen. Der Schlaf ist ein körperlicher Zustand, der aber außer anderem auch das Ausbleiben der Akte zur Folge hat. Im Schlaf herrschen nur Vorgänge und Zustände; die Akte beginnen beim Erwachsenen mit dem Wachwerden. Unser Gefühl zeigt diese Akte aber nicht an, sondern nur den resultierenden Zustand — das Wachsein und die sich dann abspielenden Vorgänge. Vielleicht noch stärker tritt das Aufhören der Akte vor dem Einschlafen hervor; die Periode des Sieges der unlogischen Assoziationen, der allmählichen Herrschaft von Bildern, die wir nicht mehr beherrschen, kann sehr deutlich noch beobachtet werden. Der Unterschied von Schlafen und Wachen — von der Hypnose usw. später — besteht beim Menschen in dem Fehlen bzw. Vorhandensein von Akten; der Schlaf bildet aber kein Kriterium für den Unterschied von den Vorgängen, da die Akte auch im Wachzustand fehlen können. Welche weiteren speziellen Leistungen die Akte in unserem psychischen Leben vollbringen, bzw. welche Aufgaben ihnen zufallen, wird sich später zeigen; einem «Element», wenn

es als solches gelten soll, muß auch eine besondere Wirkungsweise zugeschrieben werden.

Natürlich kann man von irgend einer speziellen psychologischen bzw. metaphysischen Theorie aus alle Akte unter den Begriff des «Willens» subsumieren. Das hängt eben ganz davon ab, wie man diesen vieldeutigen Begriff definiert.

Ich lege besonderen Wert darauf, daß in diesen grundlegenden Erörterungen das Wort «Wille» noch gar nicht vorkommt. Wenn man mit dem Voluntarismus[1] dem Willen eine typische Bedeutung innerhalb der psychischen Tatsachen zuschreibt, insofern der Charakter der «Aktualität» allen Bestandteilen des psychischen Lebens zukommen soll, so zeigen natürlich die Akte diesen Typus ganz besonders. Die Vorgänge und Zustände aber sollen hier davon scharf unterschieden werden, so daß auf sie jedenfalls dieser spezielle Typus nicht paßt. Das Wort Ereignis aber fasse ich gleichbedeutend mit psychischer «Tatsache» als ein allgemeinstes, dem sich auch Zustände zwanglos einfügen lassen. Denn von sehr langer Dauer sind ja auch die psychischen Zustände nicht; gegenüber den alles Menschliche überdauernden Ruhelagen der Natur bzw. der Materie tragen auch sie den Charakter des mehr und leichter Veränderlichen.

Der Hauptwert ist aber bei dem Folgenden darauf zu legen, den Begriff des Aktes völlig frei von metaphysischen Spekulationen zu halten und ihn als elementar, als konstitutiv zu fassen, wobei weitergehende Anschauungen noch völlig frei bleiben. Über den Willen und seine Beziehung zu der Einteilung der psychischen Ereignisse in Vorgänge, Zustände und Akte soll daher erst viel später im Zusammenhange mit Gefühl und Norm gehandelt werden.

Vielleicht erregt bei dem Vorstehenden zunächst am meisten Befremden, daß man den Akt nur «erleben», darum «wissen» soll, und ihn nicht mit dem Gefühl erfassen kann. Allein jene Worte sind eigentlich nur Notbehelfe für etwas im Grunde Unaussprechliches, das doch meines Erachtens nicht geleugnet werden

---

[1] Cfr. Die ruhige, objektiv gehaltene Beurteilung bei O. Külpe, Einleitung in die Philosophie[5] (1910), S. 283 f.

kann. Sie stehen im Zusammenhang mit dem Problem des «Ich», von dem noch niemand behauptet hat, daß es mit Worten in befriedigender Weise klargelegt werden kann. Die Akte konstituieren eben eine besondere Form des «Ich»; Vorgänge und Zustände begründen das Ich noch nicht. Nur das eine liegt also in jener Behauptung, daß das Ich nicht in derselben Weise «gefühlt» wird wie ein psychischer Zustand. Was gefühlt wird, ist der Zusammenhang der Vorgänge, der auch im Schlaf bestehen bleibt; der Zusammenhang der Akte ist jedenfalls ein anderer, denn er kann — eben im Schlafe und anderen Zuständen — fehlen.

Keinesfalls gehören die Akte aber etwa zum «Unbewußten», weil man sie nicht fühlen kann. Es wäre die höchste Paradoxie[1], das, was das Selbstbewußtsein konstituiert, also den höchsten Grad von Bewußtsein, nun unbewußt zu nennen. Auch daß man sich an die einzelnen Akte nicht erinnert, berechtigt dazu nicht. Der Akt wird eben überhaupt nicht «beobachtet», sondern ist dasjenige im psychischen Leben, was uns wirklich im vollsten Wortsinn unmittelbar gegeben ist.

Für die Beziehung der Akte zum Bewußtsein muß man den Unterschied von diesem und dem Selbstbewußtsein vorwegnehmen, auf den ich gleich zu sprechen komme. Vorgänge und Zustände bilden das Bewußtsein, die Akte konstituieren das Selbstbewußtsein. Finden keine Akte statt, so geht der Verlauf der psychischen Ereignisse nicht, wie man meist sagt, unbewußt vor, sondern er fällt nicht in das Selbstbewußtsein, er wird nicht «gewußt». Wenn man nicht nachdenkt, finden die Akte statt, ohne daß das Selbstbewußtsein dadurch verändert würde, so bei den geistigen Leistungen, die «unbewußt» vor sich gehen sollen (Inspiration, «es denkt in mir», es dichtet usw.). Was da fehlt, sind die Akte des Nachdenkens über sich selbst; sobald man nachdenkt, hört das geheimnisvolle «es» auf, und das Ich des Selbstbewußtseins tritt in die Erscheinung. Dazu gehört immer ein Akt des

[1] Gegen E. von Hartmann, z. B. Grundriß der Psychologie. (System usw. Band III, 1908, bes. S. 139 f.) Alle Schwierigkeiten, die Hartmann findet, erledigen sich durch einen Begriff des Aktes, der erlebt, aber nicht gewußt wird.

Nachdenkens, auch über vergangene Akte bez. deren Einwirkungen auf die Zustände. Die Akte gehören zum Bewußtsein, das sie tiefgreifend verändern, aber sie selbst müssen nicht gewußt sein und werden dies nur, wenn auch Akte des Nachdenkens über sich selbst stattfinden. Am besten ist hier wiederum das Bild des Blitzes: die Vorgänge verlaufen in einem milden Dämmerlicht des Bewußtseins, aber die Akte beleuchten blitzartig alles auf einmal taghell, wohin sie getroffen haben.

Diese Beziehung der Akte zum Bewußtsein führt ungezwungen weiter zur Betrachtung ihrer einzelnen Formen, bzw. der Rolle, die sie in unserem psychischen Leben spielen.

1. Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Das Wort Bewußtsein wird schon jetzt in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Von Neueren unterscheidet z. B. Alexander Pfänder[1] vier verschiedene Begriffe, nämlich das Gegenstandsbewußtsein — ein «Wissen um etwas», ein «Gewußtsein». Dazu kann man die Akte nicht rechnen, denn Gegenstände sind sie nicht. Dann das Wort Bewußtsein im Sinne eines allem Psychischen zukommenden Charakteristikums; unbewußt ist dann alles nicht Psychische, alle materiellen Dinge und Geschehnisse. Hier gehören dann natürlich die Akte zum Bewußtsein. Ferner wird Bewußtsein für das psychische Subjekt, das Ich gebraucht, das sich auf einen Gegenstand richten, dem ein Gegenstand gegeben sein kann. Endlich viertens steht Bewußtsein für Selbstbewußtsein. Diese beiden letzteren Bedeutungen sind im Aktbegriff zusammengefaßt: er gehört untrennbar zum Begriff des Ich, des psychischen Subjekts; und Akte sind es, die das Selbstbewußtsein bilden.

Im folgenden will ich die ersterwähnte Bedeutung des Wortes ganz ausschalten. Die Frage nach den Gegenständen oder dem Inhalt gehört nicht zur Erörterung der Elemente des Psychischen. Die Akte haben Gegenstände, beeinflussen solche — und das sind

[1] Einführung in die Psychologie, 1904, S. 385. — Eine anders geartete Unterscheidung der Äquivokationen beim Begriff «Bewußtsein» bei A. Messer, Empfindung und Denken, 1908, S. 81 f.

eben die schon vorhandenen Vorgänge und Zustände. Der Gedanke an ein «Wissen um etwas» muß völlig ferngehalten werden; er gehört zum Begriff des Denkens und nicht zu dem des Bewußtseins. Die Erörterung dieser Bedeutung bei Pfänder ist denn auch nicht so klar ausgefallen wie die der anderen. Das Wort «aktuell» drängt sich ein, wiewohl auch in diesem Buch der Begriff Akt nicht scharf erläutert wird; dabei werden Wissen, Fühlen und Streben zusammengeworfen. Pfänder meint: «Das psychische Subjekt hat ein Bewußtsein von etwas, erlebt Gefühle und ist tätig, ohne zugleich von diesem Bewußtsein, diesen Gefühlen und diesem Tun ein Bewußtsein zu haben». Das trifft meines Erachtens nur für die Akte zu, und es zeigt sich deutlich, daß in dem ersten Glied dieser Trias an etwas Intellektuelles gedacht wird. Die übliche Dreiteilung ist doch Denken (Vorstellen), Fühlen, Wollen. Nun hängt das Wort Bewußtsein zwar mit Wissen zusammen; allein in der heutigen Psychologie hat der Begriff nichts mehr damit zu tun. Im Gegenteil ist der Gedanke an ein Wissen völlig fernzuhalten; bewußt heißt eben durchaus nicht «gewußt».

Ich definiere also in Übereinstimmung mit W. Wundt[1] das Bewußtsein als den weiteren Zusammenhang der psychischen Ereignisse; es ist nichts, was neben ihnen vorhanden wäre. Wundt sagt «Vorgänge», während ich Ereignisse als das Allgemeinste bezeichne, von denen Vorgänge, Zustände und Akte Teilerscheinungen sind. Bewußtsein ist also der Oberbegriff zu allen Elementen des Bewußtseins, für Vorgänge, Zustände und Akte und der zusammenfassende Inbegriff aller Ereignisse. Ebenso ist Bewußtsein der Oberbegriff für das Selbstbewußtsein — einer speziellen menschlichen Erscheinungsform des allgemeinen Bewußtseins.

Bewußtlos ist der Zustand traumlosen Schlafes oder der Ohnmacht, wie auch Wundt sagt, nur ohne das Adjektiv traumlos; dies ist aber nötig, weil Träume jedenfalls psychische Ereignisse sind, also auch zum Bewußtsein gehören.

---

[1] Grundriß der Psychologie[9] (1909), S. 246.

Der Begriff unbewußt, scheinbar die Negation von Bewußtsein, bedarf dann aber noch besonderer Bestimmung.

Als metaphysischer Begriff, wie ihn Eduard v. Hartmann verwendet, scheidet er aus einer rein psychologischen Betrachtung von vornherein aus; auch wäre Hartmanns System viel klarer und weniger Mißdeutung ausgesetzt, wenn er statt «unbewußt» gesagt hätte «überbewußt» — denn das ist es eigentlich, was er meint.

Wundt bedarf für diese andere Form der Negation von Bewußt (S. 251) auch besonderer Festsetzungen, die wesentlich das Unbewußtwerden hervorheben. Ich schlage vor, für diese Klasse von psychischen Vorgängen den Ausdruck latent und latentwerden zu verwenden und werde jedenfalls das Wort «unbewußt» stets in diesem Sinne brauchen. Dadurch scheint sich mir manches Mißverständnis zu erledigen. Denn eine richtige Negation zu dem oben definierten Bewußtsein als Zusammenhang usw. zu bilden, ist unnötig. Einerseits besitzt alles Materielle einen solchen Zusammenhang nicht; er wird nur bei bestimmten Organismen angetroffen. Andrerseits ist es dem Wortlaut nach zu paradox, innerhalb des «Bewußtseins» von unbewußten Zuständen und einem Unbewußtwerden zu reden — und doch kann man die Annahme entsprechender Tatsachen in keiner Psychologie entbehren.

Der Begriff «latent» dagegen ist aus der Naturwissenschaft bekannt und wohldefiniert; man kann ihn auch dort nicht entbehren und er bezeichnet dort dasselbe unbegreifliche Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, einen Zustand, der mit den Begriffen der Möglichkeit und der potentia zusammenhängt, hat aber im übrigen vielfache Dienste geleistet. Wundt sagt: «Auf mehr als auf diese Möglichkeit der Erneuerung eines psychischen Elementes bezieht sich unsere Kenntnis der unbewußt gewordenen Elemente nicht. Sie bilden daher im psychologischen Sinne lediglich Anlagen oder Dispositionen zur Entstehung künftiger Bestandteile des psychischen Geschehens, die an früher vorhanden gewesene anknüpfen». Das kann man voll unterschreiben und nur

anders ausdrücken, indem man sagt: psychische Zustände können bewußt sein oder auch latent; das «Latentwerden» ist ein Vorgang — das Wieder- (durch Erneuerung) bewußtwerden ein anderer. Der unbewußte, latente Zustand selbst ist nicht definierbar, weil er sich eben unserer Beurteilung entzieht; es gibt dafür, wie Wundt sagt, nur physische Begleiterscheinungen, nämlich die Wirkungen, welche die Übung hervorbringt.

Für die Theorie der Akte ist nun sehr wichtig die Feststellung, daß Akte als solche niemals latent werden können und mit der Übung nichts zu tun haben als indirekt durch die Vorgänge und Zustände, auf die sie wirken. Das Erneuern der latenten Anlagen oder der «unbewußten (latenten) Elemente» kann auch durch Akte stattfinden, aber dabei waren diese selbst nicht unbewußt (latent), noch können sie es jemals werden.

Betrachten wir nun die Leistungen der Akte im psychischen Leben — ich vermeide den Ausdruck Funktionen, weil er besonders durch C. Stumpf auch auf psychischem Gebiet mehrdeutig geworden ist — so tritt uns eben als erstes die Konstituierung des Selbstbewußtseins entgegen. Die Hauptsache ist, es zunächst scharf von dem Bewußtsein der körperlichen Einheit, des organischen Zusammenhangs zu trennen, mit dem es andauernd verwechselt wird.

Dieses hat der Mensch auch dann, wenn die Akte des Selbstbewußtseins fehlen, z. B. im Schlaf; so hat es auch jedenfalls das Tier, das doch in seinem Erleben seinen eigenen Körper von der Umwelt abgrenzen und als einen besonderen Zusammenhang besitzen muß. In unseren Träumen erleben wir dasselbe; es ist nur der körperliche Zusammenhang, der bleibt und «bewußt» ist, ein Teil des Ichbewußtseins also, während die Akte fehlen. Nur daß wir «wir» sind in körperlichem Sinne, erleben wir im Traume — oder eben daß «wir» es sind, die träumen, und nicht etwa ein anderer. Aber das eigentliche Selbst fehlt, das zu den Begriffen der Persönlichkeit und des Charakters hinführt. Im Traum haben wir keinen Charakter, ausgelöscht ist unser Wollen[1], wie

---

[1] Wo wir im Traume zu urteilen oder zu wollen glauben, liegen nur

unser früheres Erleben, ja der ganze Zusammenhang des geistigen Lebens, das Alter, die Erfahrungen, die Kenntnisse. Das alles begründen eben nur die Akte. Im Traum sind wir ein Spielball der Assoziationen; von unbestimmtem Alter — bald als Knabe mit längst gestorbenen Eltern oder Lehrern sprechend, oder als Erwachsener wieder in die Schule gehend, oder als längst verheiratet sich aufs neue verlobend u. dergl. mehr — und von völlig unbestimmter Persönlichkeit, handelnd und redend, wie es uns im Leben nie einfallen würde zu reden und zu handeln. Das eigentliche Selbstbewußtsein liegt eben durchaus in all den Akten begründet, die wir später noch betrachten werden und die unentbehrlich zur Konstituierung der Persönlichkeit sind: Selbstbesinnung, Nachdenken, Wille und Normen. Es fehlt auch dem ganz kleinen Kinde, und wir sprechen bei der Kindespsychologie vom «Erwachen» oder «Auftreten» des Selbstbewußtseins im dritten bis vierten Lebensjahr; es sind eben die Akte, die auftreten und vorher nicht da waren. Die Kindespsyche vorher besteht, wie die Tierpsyche und das Traumleben, nur aus Vorgängen und Zuständen.

Das Gefühl ist es nicht, was uns dieses eigentliche Selbstbewußtsein verschafft; das zeigt uns lediglich als körperliches Allgemeingefühl die Einheit des Organismus an, die auch im Schlafe bestehen bleibt. Akte werden nicht gefühlt, also auch ihre Abwesenheit nicht.

Der Schlaf ist sicher zunächst ein rein körperliches Problem; aber die Konsequenzen dieses Zustandes sind andere für die Pflanze, das Tier, das kleine Kind oder den erwachsenen Menschen. Daß bei diesem die Akte und ihre Leistungen fehlen — das spezielle Selbstbewußtsein und seine Folgen — beweist die völlige Abwesenheit aller Normen im Traume. Wir haben darin wohl ein allgemeines «Denken» — wovon später — aber durchweg keine logischen, ethischen oder ästhetischen Gedanken. Diese haben eben durchaus Akte zu ihrer Voraussetzung und werden durch sie auf-

Gedächtnisbilder von früheren ähnlichen Ereignissen im Leben vor. Ein neues Wollen mit bewußtem Ziel kommt im Traume niemals vor.

gebaut. Der Mensch ist im Traume unlogisch, unsittlich und unästhetisch; nicht weil ihm der «Wille» fehlt, sondern weil die Akte fehlen. Scheinbare Ausnahmen beruhen einfach darauf, daß wir rasch aus einem Traume erwachen und gleich wieder weiterschlafen können; solche oft sehr kurze Wach-Intervalle sind in der Traumpsychologie oft nicht genügend berücksichtigt worden. Auch die seltenen Fälle, wo man sich z. B. bei einem beängstigenden Traum damit beruhigt, «man träume ja nur», gehören hierher; es liegt ein momentaner Akt vor, der die Kontinuität der Traumassoziationen sporadisch unterbricht. Während des eigentlichen Traumes selbst werden wir niemals Akte, auch keine Urteilsakte, beobachten, sondern nur eine Folge von Eindrücken. Wir verbinden sie aber nicht mit vergangenen Zuständen und könne solche nicht im Selbstbewußtsein[1] zusammenfassen.

Das Ichbewußtsein als Oberbegriff zerfällt also in zwei Teile: das stets, so lange das Leben dauert, vorhandene Organismusbewußtsein, das man auch Vitalgefühl nennen kann. Dies besitzt auch das Tier und das Kind in den ersten Jahren. Dieses Band umfaßt die psychichen Zustände, die vom Körper abhängen und im psychophysischen Zusammenhang stehen, und die Vorgänge, die sie begründet haben. Dieser kontinuierliche Fluß von Vorgängen wird während des Lebens niemals unterbrochen, so lange der Körper zusammenhält; die Akte aber sind Blitze, die ihn vorübergehend erhellen. Die Einheit dieser blitzartigen Akte aber konstituiert das Selbstbewußtsein, auf dem wiederum höhere Einheiten, wie Charakter oder Persönlichkeit ruhen. Die Negation des echten Selbstbewußtseins können wir gar nicht bilden; in bezug auf seinen Inhalt aber lautet sie nicht: unbewußt, sondern ungewußt oder unbeachtet.

Fernzuhalten von dieser Bestimmung des Selbstbewußtseins sind jedoch Gebrauchsweisen dieses Wortes, die bei der Erörterung

---

[1] Dies wird im wesentlichen bestätigt auch von der neuesten Arbeit aus der großen Traumliteratur: Friedrich Hacker, Systematische Traumbeobachtungen, Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. 31 (1911). Die bestehenden Differenzen in einzelnen Fällen scheinen mir leicht zu überwinden.

der Elemente des psychischen Lebens ganz verfrüht sind. So, wenn man populär sagt, jemand habe ein großes oder zu großes Selbstbewußtsein. Das erledigt schon A. Pfänder (l. c. S. 392) in treffender Weise mit dem Begriff Selbstwertbewußtsein: «man betrachtet sein Selbst als ein besonders bedeutendes und leistungsfähiges Wesen». Also ist diese Art von Selbstbewußtsein ein Werturteil über sich selbst, kein einfaches Bewußtsein eines Ich. Ebenso ist es durchaus falsch, schon bei der Erörterung des einfachen Problems des Selbstbewußtseins den Begriff der Selbsteinschätzung heranzuziehen, wie dies z. B. W. James[1] tut. Das sind komplizierte Tatbestände, die natürlich ihre Wurzel in dem einfachen Selbstbewußtsein haben, aber weit darüber hinaus auf den Begriff der Persönlichkeit weisen und besser in dem praktischen Teil einer Ethik behandelt werden als im prinzipiellen Teil einer Psychologie, wo sie nur verwirren und ablenken. Niemand wird dem Kinde in denjenigen Lebensjahren, wo das Selbstbewußtsein auftritt, auch schon eine solche Selbsteinschätzung zuschreiben, die darauf beruht, daß sich der Mensch im Urteil anderer über ihn gleichsam spiegelt und nicht nur sein, sondern auch scheinen, auf andere einen Eindruck machen will.

Das einfache, elementare Selbstbewußtsein hat mit anderen, mit Mitmenschen, zunächst gar nichts zu tun; es ruht lediglich auf den selbsterlebten psychischen Ereignissen und bedeutet die Zusammenfassung der erlebten Akte zu einem Ganzen, einer Einheit, einem Ich. Man kann auch sagen: es ist der Ausdruck für die Tatsache, daß man solche Akte erlebt. Wichtig ist vor allem der Gegensatz zum Vitalgefühl, das einen dauernden Zustand bezeichnet, und das man immer hat. Der «Gegenstand» des Bewußtseins im Selbstbewußtsein sind Vorgänge und Zustände, die aber durch Akte verändert werden.

Das «Ich» ist kein einzelner Akt, sondern die Einheit aller Akte in demselben Menschen; es ist kein vitaler, sondern ein besonderer Aktzusammenhang. Niemals können mehrere Akte

---

[1] Psychologie, übers. von Dürr (1909), S. 180f.

gleichzeitig stattfinden; also muß dieser Zusammenhang zwischen den vergangenen und dem gegenwärtig im Selbstbewußtseinsakt erlebten Akt über die Zeit hinwegreichen — oder überhaupt außerhalb der Zeit stehen. Der einzelne Akt wird erlebt, aber wirken kann er nur auf Vorhandenes und gibt darum von latenten Bewußtseinszuständen Kunde. Endlich muß von dem Begriff des Selbstbewußtseins der Gedanke einer Selbsterkenntnis prinzipiell ferngehalten werden; er hängt wohl damit zusammen, ist aber ein ganz anderes Problem. Auch das wird, z. B. von James, häufig durcheinander geworfen. Im einfachen Selbstbewußtsein steht sich das Ich und das Mich (James I und me)[1] noch nicht gesondert gegenüber; es ist ja gerade das Bewußtsein einer Einheit. Zur Selbsterkenntnis sind Akte des Nachdenkens über sich selbst nötig; sie ist ein Problem einer Erkenntnispsychologie oder psychologischen Erkenntnistheorie, aber nicht ein solches der reinen Psychologie; was, wie viel und wie Richtiges wir von unserem eigenen Wesen erkennen, wird durch den Akt des Selbstbewußtseins nicht entschieden noch präjudiziert, sondern ist eine weitere philosophische Frage.

Wie nun in dem ersten Gegensatzpaar Bewußtsein und Selbstbewußtsein sich ein Zustand und ein Akt gegenüberstanden, so findet man dieselben Erscheinungen bei einer ganzen Reihe anderer Begriffspaare, die hier kurz besprochen seien. Die durch diese Begriffe bezeichneten psychischen Ereignisse hängen natürlich alle innerlich zusammen und sind nur nach den in der Einleitung besprochenen Prinzipien zu trennen; aber der Gegensatz von Akten und Vorgängen bzw. Zuständen rückt dadurch in immer wechselnde Beleuchtung und wird klarer und in seiner allgemeinen Geltung erwiesen.

2. Aufmerksamkeit als Zustand und Akt.

Die geläufigste Unterscheidung bei diesem Problem ist die zwischen unwillkürlicher und willkürlicher Aufmerksamkeit; neben

[1] L. c. S. 174 f. James stellt diese Erörterungen irreführend vor diejenigen über das Selbstbewußtsein.

ihr geht aber schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine andere her, die sich durchaus nicht mit der ersten deckt.

Solange unser Bewußtsein wach ist, müssen wir notgedrungen auf irgend etwas «aufmerksam» sein; anders ausgedrückt: unsere Aufmerksamkeit ist niemals völlig latent, und unser Bewußtsein nie leer, außer vielleicht im traumlosen Schlaf. Es hat immer irgendeinen Gegenstand, und dasjenige davon, was es gegenwärtig erfüllt, ist im allgemeinen auch der Gegenstand der Aufmerksamkeit. Aber es gibt Grade dieses Zustandes; man spricht von lässiger und angespannter, schlaffer und reger Aufmerksamkeit und meint dabei eine längere Zeit andauernde Gemütslage oder «Stimmung». Der Lehrer in der Schule spricht von aufmerksamen und unaufmerksamen Schülern, ganz im allgemeinen, nicht in Beziehung auf spezielle Fälle. Er verlangt nicht nur Aufmerksamkeit auf einzelne Unterrichtsgegenstände, sondern solche überhaupt, auf alles etwa Vorkommende; also nicht eine Summe von Akten, sondern einen Zustand. Er sagt nicht: «sei recht oft aufmerksam», sondern: «passe auf, nimm dich zusammen!». Etwas ähnliches meint wohl auch die Rubrik «Aufmerksamkeit» in den Schulzeugnissen.

Dies scheint mir das Gemeinsame an der Schulauffassung des Problems zu sein, während E. Dürr[1] von einigen spezielleren Fällen der Unaufmerksamkeit, also vom Negativen aus, seine Analyse des Phänomens der Aufmerksamkeit beginnt.

Er lehnt dann Th. Ribots Theorie ab, daß die Aufmerksamkeit ein motorisches, also körperliches Phänomen sei und ebenso die Auffassung derselben als eines Gefühls oder der Identifizierung mit besonders intensiven Sinneseindrücken. Diese bedeuten nur günstige Bedingungen für das Zustandekommen von Aufmerksamkeitserlebnissen. Das Wesen der Aufmerksamkeit aber findet er[2]

---

[1] Die Lehre von der A. (1907), S. 5 f. — Das Buch enthält als sorgfältige Monographie eine Fülle einschlägiger Tatsachen und ihre Diskussion; die theoretischen Grundlagen und Folgerungen sind denen dieses Buches aber nahezu entgegengesetzt. Die Beispiele sind fast nur der sinnlichen Aufmerksamkeit entnommen. Cfr. dazu S. 172.

[2] L. c. S. 12. — Auffallend und charakteristisch ist die Anmerkung: «der-

in einer besonderen Höhe des Bewußtseinsgrades, also in der Klarheit, Deutlichkeit, Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit des im Bewußtsein Erfaßten. Klarheit und Deutlichkeit sind etwas ganz anderes als Intensitäts- und Qualitätsunterschiede. Unaufmerksamkeit ist gleichbedeutend mit niedrigem Bewußtseinsgrad. Die Grade des Bewußtseins nennt A. Pfänder[1] auch Grade der Innigkeit und spricht von innigem Gegenstandsbewußtsein und konzentrierter Bewußtseinsbeziehung zu den Gegenständen. Ob mit solchen Worten die Erscheinung der Aufmerksamkeit beschrieben oder erklärt werden soll, wird nicht deutlich noch klar, aber eines ist sicher, daß hier von einem Zustand die Rede ist. Ein Grad oder eine Innigkeit kann doch nur einem solchen zugeschrieben werden, nur ein solcher «besonders hoch» oder niedrig genannt werden. Über das Bedenkliche solcher dem Raum entnommener Bildworte habe ich in der Einleitung gesprochen.

Pfänders Ausdruck «Innigkeit» hat entschiedenen Gefühlscharakter und weist über die ziemlich nichtssagenden «Grade» hinaus.[2] Daß das Gefühl gar keine Rolle bei der Aufmerksamkeit spielen soll, hat Dürr nicht bewiesen; damit ist nicht gesagt, sie sei nur als ein Gefühl zu betrachten. Aufmerksamkeit im Schulsinn des Wortes ist am einfachsten als der jeweilige Zustand des Bewußtseins zu definieren, dessen Grad oder Innigkeit eben vom Gefühl bestimmt wird. Es ist nicht die Intensität der Empfindungen, sondern die Intensität des Gefühls, die hier in Frage kommt. Dazu ist aber eine Bestimmung nötig, was Empfindung und was Gefühl ist, worauf ich erst später zurückkomme. Hier genüge der Hinweis, daß eine wahrhaft psycho-

---

jenige, der den unnützen Begriff Aufmerksamkeit geprägt hat.» Was also seinem Buch den Titel gab, nennt er unnütz; m. a. W.: er will das ganze Problem auf ein solches des Bewußtseins und seiner Grade zurückführen und erkennt es als ein Gesondertes gar nicht an.

[1] L. c. S. 358 f. — Später, S. 367, findet sich der treffende Begriff des Beachtungsreliefs für die Form der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand.

[2] Th. Ziegler, Das Gefühl (1908), S. 45 betont den Gefühlscharakter der Aufmerksamkeit und setzt damit den Begriff des Interesses in Verbindung; ebenso Ebbinghaus, Abriß der Psychologie (1908), S. 267. «Als Interesse steckt das Gefühl in der Aufmerksamkeit» sagt Ziegler.

logische Theorie der Aufmerksamkeit das Gefühl nicht wird umgehen können, und sich nicht nur mit der sinnlichen Aufmerksamkeit beschäftigen darf.

Was Dürr unter «Theorie der Aufmerksamkeit» versteht und womit er diese «erklären» will, ist durchaus physiologischer Natur; sowohl die Hemmungs- und Unterstützungs- als die Bahnungstheorien. Dürr scheint unter Erklärung psychischer Tatsachen überhaupt wesentlich ihre physiologischen Bezüge zu verstehen und alles andere Beschreibung zu nennen (cfr. S. 61, Anm. 1). Aber auch, wenn man das nicht tut, zeigen diese Theorien, daß deren Vertreter wesentlich einen Zustand vor Augen hatten, da sie alle mit längere Zeit dauernden Erregungen und sonstigen Prozessen im Gehirn rechnen.

Mit alledem wird ein anderer Teil des Aufmerksamkeitsproblems gar nicht getroffen, den wiederum andere Psychologen[1] in den Vordergrund stellen, auch wenn sie ihn nicht als Akt bezeichnen. Dahin weisen die Ausdrücke: Richtung, Lenkung; dann Schwanken und Wandern der Aufmerksamkeit; endlich W. Wundts Blickpunkt und Blickfeld. Die hierher gehörenden sprachlichen Ausdrücke beginnen schon mit der hinweisenden Gebärde; sie ist die einfachste Aufforderung, die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand oder einen Teil desselben zu lenken. Doch nicht eine Aufforderung, seinen Bewußtseinsgrad zu erhöhen oder zu verinnigen! Also zielt sie auf einen Akt, nicht auf einen Zustand. Ebendahin weisen zahlreiche Imperative, und zwar nicht nur solche, die sich auf die Sinne beziehen, sondern auch viele auf das Denken bezügliche; z. B. «gib acht!» und ähnliche ebensogut als «schau hierher!» Diese Aufforderung zu Akten beziehen sich auf die sogenannte «willkürliche» Aufmerksamkeit; aber auch im Bereich der unwillkürlichen finden Akte statt.

[1] Daß E. Dürr dieser Seite des Problems nicht gerecht werden kann, sieht man aus einer Stelle (S. 13) deutlich, wo der «Begriff der Tätigkeit zu den anthropomorphistischen Begriffen gehört». Ich denke, wir reden in der Psychologie vom Menschen — was soll da der Vorwurf des Anthropomorphismus!? Überall schimmert bei Dürr die mechanisch-materialistische Weltauffassung und die Ideen der Herbartschen Psychologie durch.

Es besteht doch zweifellos ein Unterschied, ob man einem Tonstück zuhört oder auf einen bestimmten Ton «horcht», ob man ein Gemälde besieht oder einen Punkt «ins Auge faßt», allgemein zwischen selbst gespannter oder angestrengter Aufmerksamkeit und einem momentanen, blitzartigen Akt. Man könnte das Wundtsche Wort «Blickpunkt» auch in «Blitzpunkt» variieren, indem das Blickfeld bei einem solchen Akt plötzlich blitzartig erhellt wird oder das «Beachtungsrelief» Pfänders einen spitzen Gipfelpunkt erhält. Der Anlaß zu einem solchen Akt kann von außen kommen oder von uns selbst, unwillkürlich oder willkürlich sein; das ist nicht derselbe Unterschied wie zwischen Zustand und Akt. Der «Bewußtseinsgrad» verändert sich dabei jedenfalls in einer durchaus anderen Weise als bei Vorgängen der Aufmerksamkeit, und zwar so plötzlich, daß dadurch der Begriff eines «Grades» eigentlich aufgehoben wird. Er paßt höchstens für die Zustände; hier aber liegt auch oft ein völliges Umschlagen der Richtung der Aufmerksamkeit vor. Das vorher Beachtete geht nicht allmählich in ein anderes über, es findet kein wirkliches «Wandern» statt, sondern eine ganz neue Richtung oder Einstellung; sie kann in der Sphäre des vorherigen Zustandes liegen, aber auch nicht.

Beispiele dafür scheinen kaum nötig, finden sich übrigens auch bei Dürr, obwohl er dieser Auffassung ja ganz fern steht und sie daher anders erklärt. Viel reicher sind sie natürlich bei denjenigen Psychologen, die mit W. Wundt[1] alle Aufmerksamkeit mit dem Willen zusammenbringen, da ja dann die Beachtung der Akte näher liegt. Allein es ist durchaus nicht nötig, diesen Schritt zu tun, um die Akte der Aufmerksamkeit zu erkennen und anzuerkennen. Dürr macht (S. 65) seinerseits geltend, daß «nicht alle Aufmerksamkeitsbewegungen als Willensleistungen zu betrachten seien», und stützt sich dabei auf Experimentaluntersuchungen. Das davon Mitgeteilte genügt wohl nicht, um das Verhältnis von Aufmerksamkeit und Wille klarzulegen; der Begriff «Motiv» ist ein komplizierter und kein einfacher und wird

[1] Dieser identifiziert auch Apperzeption und Aufmerksamkeit; von jenem Begriff soll nachher die Rede sein.

hier ziemlich kritiklos verwendet. Ein Motiv steht im psychischen Leben nicht auf derselben Stufe wie Empfindung, Gefühl, Vorstellung usw., sondern kann alles mögliche sein, auch eine Kombination von verschiedenen Elementen. Aber deutlich kann man auch da den Unterschied von Zuständen und Akten beobachten, z. B. S. 72; was jedoch bei Dürr ganz anders erscheint[1], weil er nach einem «Strebungsbewußtsein» sucht, das sich nicht immer einstellen will. Diejenigen Theoretiker, die Aufmerksamkeit und Wille vereinigen, behaupten durchaus nicht, daß man sich dieses Strebens jedesmal bewußt sein muß.

Akte der Aufmerksamkeit finden sich endlich sowohl bei der sinnlichen als der inneren Aufmerksamkeit. Auch ein Gedanke kann unter vielen anderen momentan die Beachtung erzwingen oder wir plötzlich einem Wort eine vorher ungeahnte Aufmerksamkeit zuwenden. Auch hier findet eine «Wanderung» statt, und zwar eine oft sehr sprunghafte, und sie kann durch «Grade» nicht erklärt werden, auch wenn man die «Schwankungs»-Erscheinungen mit Dürr (S. 136) und anderen Autoren auf Ermüdungserscheinungen zurückführt und damit physiologisch erklärt. «Akte» können natürlich nicht ermüden, so wenig als sie krank werden können. Gerade das Problem der Aufmerksamkeit verdiente vom Standpunkt eines Gegensatzes von Akten und Zuständen eingehender beleuchtet zu werden, als dies hier möglich ist, ohne diesem einen Gesichtspunkt eine zu überragende Bedeutung zu geben.

3. Denken und Gedanken.

Daß mit dem Begriff Denken verschiedenes sich Durchkreuzende ausgedrückt wird, ist allmählich zu einer ziemlich allgemeinen Ansicht geworden[2]; nur weichen die Formulierungen

---

[1] Ganz unklar wird die Theorie bei Dürr (S. 177), wo er plötzlich spontane und motivierte Aufmerksamkeitserlebnisse unterscheidet. Dann sind also die spontanen nicht motiviert!? Und sind das dann Akte spontaner Willensfreiheit!?

[2] Cfr. besonders: Benno Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens, 2. Aufl. (1908); A. Messer, Empfindung und Denken (1908); E. Meumann, Intelligenz und Wille (1908), und and. mehr. Man kann auch bis auf Kant

und philosophischen Fassungen der unzweifelhaft vorhandenen Stadien oder Formen dieses Gesamtprozesses noch stark voneinander ab. Ich fasse Denken als einen Vorgang, zu dem «denkendes Bewußtsein» oder Intellekt den zugehörigen Zustand bezeichnet; Gedanken aber als einzelne Akte. Diese hängen natürlich mit dem Denken zusammen, aber sind nicht von diesem kausal bedingt, so wenig als das echte Selbstbewußtsein eine direkte Wirkung des Bewußtseins überhaupt darstellt oder ein Akt der Aufmerksamkeit sich ohne weiteres aus der jeweiligen Bewußtseinslage ergibt. Gedanken entstehen nur durch Nachdenken, nicht durch das Denken im allgemeinen und begründen Intelligenz, sind aber nicht ihr Produkt. Man kann auch sagen, sie sind es, die die Intelligenz haben, ihren Grad bestimmen, die jeweilige Denklage (sit venia verbo) erzeugen.

Als Oberbegriff zu Denken und Gedanken, die durch Nachdenken entstehen, möge das Wort Denkereignisse gelten. Die Termini Gedanke und Denkerlebnis finden sich auch bei Messer (S. 177). Ich ziehe zunächst «Ereignis» dem Erlebnis vor, als allgemeinsten Ausdruck für psychische Vorkommnisse. Und den Begriff «Gedanke» faßt Messer mehr logisch, als Satz; so wenn er sagt, der pythagoreische Lehrsatz sei ein Gedanke, wenn ihn aber fünfzig Schüler denken, seien es ebensoviel Denkerlebnisse. Ich meine hier den Begriff «Gedanke» rein psychologisch, unabhängig von einer Satzbildung; und nenne die niedrigste logische Stufe Kombination (siehe im nächsten Abschnitt). Dies ist dann eine Denkform, der Gedanke ein Denkakt, Denken ein Vorgang; der Inhalt ist dabei noch ganz beliebig.

Das Denken im allgemeinen konstituiert mit Vorstellungen und Gefühl das, was wir Bewußtsein «überhaupt» nennen. Es ist eigentlich weiter nichts als eine Zusammenfassung der Vorstellungen und wird häufig, indem man vom Fühlen absieht, beinahe synonym mit Bewußtsein gebraucht. Etwas so Allgemeines

---

zurückgehen; schon in der «Falschen Spitzfindigkeit» von 1762 (Akad.-Ausg. II, 59f.): «Es ist ganz was anderes, Dinge voneinander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen usw.

meinte auch der alte Ausdruck «Denkvermögen», den man ruhig wieder einmal im Sinn von Denkereignissen gebrauchen kann, ohne dadurch die ganze verflossene «Vermögenspsychologie» wieder aufleben zu lassen. «Denken» wird so auch zu einer Eigenschaft des Menschen, die ihn von der Materie unterscheidet. Für die Erkenntnistheorie muß man es von dem «Erkennen» oder Erkennenwollen unterscheiden[1]; der Satz: «cogito, ergo sum», steht in der Mitte zwischen beiden Begriffen, denn er wird häufig auf das Denken «überhaupt» bezogen, während Cartesius dabei sicher vor allem an das wissenschaftliche Denken bzw. Erkennen gedacht hat.

Aber hier handelt es sich um eine andere Unterscheidung, die auch schon vom Sprachgebrauch des Alltags vorbereitet wird. Wir sprechen keinem Menschen das «Denken» ab, sagen aber, jemand habe viele «Gedanken», sei ein denkender Kopf oder habe keine oder wenig Gedanken und sei ein Dummkopf. Gewiß wird dabei unter «Gedanken» oft schon eine schöpferische Tätigkeit mitverstanden, also eine höhere Stufe der Intelligenz, als von der hier die Rede sein soll; zu Gedanken wird meist ergänzt: eigene, originelle Gedanken oder Einfälle. Sehr präzis ist ja die Redeweise des Alltags nicht; aber sie deutet doch meist auf richtig beobachtete, wenn auch nicht scharf formulierte Unterschiede hin. So wenn wir sagen, jemand spreche «gedankenlos»; damit meinen wir durchaus nicht, er denke gar nicht, sondern unterscheiden «Gedanken» vom Denken überhaupt, genau so, wie es hier geschehen soll.

Freilich verwechselt die Sprache gern das Subjekt und das Objekt eines psychischen Vorgangs, das Produzierende und das Produkt; aber das passiert auch der wissenschaftlichen Psychologie schon bei dem Begriff Vorstellung, wo man ja erst neuerdings sich bemüht hat, das Vorstellen von seinem Inhalt, das Meinen von dem Gemeinten zu scheiden.[2] Dies ist nun gerade bei dem

[1] Cfr. meinen Konformismus, I. Teil (1910), Abschnitt VI, S. 110f.

[2] Ausführlich behandelt, mit der einschlägigen Literatur, bei Messer l. c. — Auch bei der Empfindung will man Inhalt und erlebte Beziehung

Begriff Vorstellung eine vergebliche Mühe; denn das Vorstellen hat passiven bzw. reaktiven und nicht aktiven Charakter. Das Aktive ist der Akt, der einen Gedanken erzeugt; die Vorstellungen (Plural!) sind das Material, aus denen der Gedanke geformt wird.

Auch in der Wissenschaft ist ein Unterscheiden von Denken und Gedanken seit langem vorbereitet, nur nicht durchgeführt. So wenn z. B. W. Wundt sagt[1]: «Ich bin geneigt anzunehmen, daß der Mensch eigentlich nur selten und wenig denkt. Unzählige Handlungen, die in ihren Erfolgen Intelligenzäußerungen gleichkommen, verdanken ihren Ursprung zweifellos der Assoziation.» Hier meint er unter Denken die Gedanken, unter Assoziation das Denken als Vorgang; denn schließlich muß man diese doch unter irgendeine Art von Denkereignisbegriff subsummieren, da sie keinesfalls zum Empfinden, Fühlen oder Wollen gehört. Ähnliche Beispiele ließen sich aus der Literatur in Menge anführen; immer wird ein mehr passiv-reaktives Denken von einzelnen, blitzartigen, momentanen Denkakten unterschieden.

Zum Denken im allgemeinen gehören viele Begriffe, die jetzt gelegentlich und im einzelnen behandelt zu werden pflegen; so Anschauung und Intuition. Anschauung, sobald man das Wort nicht im optischen, also physiologischen Sinn nimmt, sondern übertragen, wie es vielfach üblich ist. Man kann annehmen, daß sich ein Fühlen damit verbindet, aber es völlig von dem Denken loszureißen, geht doch nicht an. Vielleicht könnte man den Begriff in der Psychologie ganz entbehren, in der Logik, wie ich vorgeschlagen habe[2], durch «Auffassung» ersetzen; wenn man ihn aber gebraucht, so gehört er hierher. «Intuition» würde man allerdings besser aus diesen einfachen Elementarbegriffen weglassen und für eine Leistung der Akte reservieren, wie ich es im fünften Abschnitt tun will.

Dann die Phantasie, bei der es ganz ähnlich steht. Ver-

---

trennen; doch gilt das nur, wenn man sie als Vorstellung auffaßt. — «Wahrnehmen» ist kein einfacher, sondern ein komplizierter Begriff.

[1] Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele[5] (1911), S. 448.

[2] Urteil und Begriff (1907), S. 21.

steht man darunter die Reproduktionen oder einfachen «Phantasmen», so gehören sie zum Denken, sind seine notwendigen Voraussetzungen und — mag das Gefühl viel oder wenig beteiligt sein — können nicht als eine besondere Klasse gelten.[1] Denkt man aber an die Produkte einer «schöpferischen» Phantasie mit, so gehört der Begriff wiederum zu den höheren Leistungen der Akte. Bei diesem Wort ganz besonders ist, wie vorhin bei Gedanken und Vorstellung hervorgehoben wurde, die Verwirrung noch groß, ob man eine psychische Tätigkeit oder einen Inhalt, ein Produkt dabei verstehen will. Phantasie als ein besonderes «Vermögen» lehnt die Psychologie W. Wundts und seiner Schule völlig ab, und ich glaube nicht, daß jemand Lust hat, es wieder aufleben zu lassen und neben Vorstellen, Denken, Fühlen und Wollen dem Menschen auch noch «Phantasieren» als eine besondere Gabe oder Befähigung zuzuschreiben.

Vom Standpunkt einer konsequenten Aktpsychologie liegt die Frage ganz anders. Die «Phantasmen» und Reproduktionen tragen keinen Aktcharakter, wie gleich nachher noch erörtert werden soll. Dagegen ist eine ganz andere Frage, ob und welche Akte für die höheren Gebilde künstlerischer Phantasie nötig sind; das ist dann bei den Leistungen der Akte zu erörtern unter dem Begriff Phantasieprodukte. Schon jetzt kann man sagen, daß das Produkte sein werden, an denen Denken und Fühlen beteiligt sind und die (nach meiner Terminologie[2]) auf Eindrücken sich aufbauen, nicht auf (wissenschaftlichen) Begriffen. Aber eines gilt es festzuhalten, daß das einfache Phantasieren zum Denken im allgemeinen gehört und keine separate Gemütskraft darstellt.

Ferner schreiben wir den Tieren doch eine Art von Denken zu, mag man es näher bestimmen, wie man will; keinenfalls aber

[1] Dies völlig im Gegensatz zu A. Messer, l. c. S. 4 f., der meint, es sei zweckmäßig, wenn die wissenschaftliche Terminologie den Ausdruck «Denken» für Reproduktionen früherer Wahrnehmungen und für analoge Phantasievorstellungen vermeidet. Zu was gehören diese Ereignisse dann? Doch weder zu den Empfindungen, noch zum Fühlen, noch zum Wollen. Das alles wird einzig und allein klar durch eine scharfe Fassung des Begriffes Akt. Mehr hierzu später im 9. Abschnitt: «Verwandte Auffassungen.»

[2] Urteil und Begriff, S. 52 f.

haben sie «Gedanken». Es sind gerade die Denkakte, die das Tier vom Menschen unterscheiden; sie fehlen dem Tier und damit alle höheren Leistungen der Akte. Diese Grenze ist sicher, während die Tierpsychologie die Nuancen dieses allgemeinen Denkens beim Tier erörtert; auch das Phantasieren scheint ihm nicht zu fehlen, da es spielen kann, wohl aber die Akte der Phantasie, die nur schöpferisch wirken können.

Endlich findet man die reichste Beispielsammlung für das Denken als Vorgang in Benno Erdmanns erwähntem Buche. Seine theoretischen Auffassungen sind von den hier vorgetragenen sehr verschieden; aber seine tatsächlichen Feststellungen stimmen außerordentlich gut zu meinen Begriffsbildungen. Das Denken als Vorgang, nicht als Akt, ist eben zugleich das wortlose Denken, mit dem es tatsächlich, wenn auch nicht durch die Begriffsbildung zusammenfällt. Denn auch ein «Gedanke» kann prinzipiell wortlos bleiben, aber er wird es fast nie. Denn der Mensch, der Denkakte erlebt, hat auch schon das Ausdrucksmittel der Sprache, die zur Zeit des ersten Auftretens der Akte (im Selbstbewußtsein, etwa im vierten Lebensjahr) bereits ausgebildet ist. Daher könnte auch der Denkakt wortlos bleiben, aber er tut es nicht; mindestens tritt hier «inneres Sprechen» ein, da der Denkakt weiter und höher, zur sprachlichen und logischen Formulierung, drängt. Das Gebiet des wortlosen Denkens fällt mit dem allgemeinen Denken zusammen und ist charakterisiert durch das Fehlen von Denkakten.

Hierher gehören von B. Erdmanns Arten des Denkens vor allem (S. 27f.) das unformulierte Denken, von dem er sagt: «In zahlreichen Beziehungen werden uns die Gegenstände aller Arten des . . . Vorstellens gegeben . . . andere Beziehungen dieser Art werden durch den Wechsel unserer Aufmerksamkeit hervorgebracht.» Jenes sind die Vorgänge, dieses leisten die Akte. Weiterhin wird dieses unformulierte Denken als ein intuitives bezeichnet und damit Vorgänge und Akte zunächst wieder zusammengefaßt, aber als hypologisches und hyperlogisches sofort wieder geschieden. Denn das Hypologische und seine Charakteristik (S. 33f.) stimmt nun völlig zu den Denkvorgängen;

es wird auch den Tieren zugeschrieben und enthält «die Vorstellungsverläufe des Wahrnehmens, Erinnerns, Einbildens und Abstrahierens (?)». Das meta- oder hyperlogische Denken gehört mit dem Begriff der Intuition nach meiner Terminologie zu den Denkakten. Dagegen begegnen wir (S. 46f.) noch dem vorbewußten Denken, bei dem Erdmann selbst das Wort «Vorgang» gebraucht, und bei dem er vorbewußtes schöpferisches Denken und vorbewußtes Nachdenken unterscheidet. Ich vermag nicht zu sehen, daß es schöpferisch sein muß, sonst würde beides als Leistung von Akten anzusehen sein, wie das Nachdenken jedenfalls. Allein diese erste Unterart des vorbewußten Denkens scheint mir nur als Grundlage von etwas Schöpferischem dienen zu können; wichtig bleibt die Unterscheidung von Denken und Nachdenken. Diese, wie mir scheinen will, zu wenig gekannte Untersuchung Erdmanns ist jedenfalls zu einer Beurteilung meiner Unterscheidungen unbedingt zu vergleichen und heranzuziehen.

Charakteristisch für alle diese Begriffsbildungen ist, daß sie entweder negativ oder relativ zur Logik gewählt sind (unformuliert, hypologisch usw.); es fehlen uns positive Wortbildungen. Das kommt daher, daß Sprache und Wissenschaft bisher die höchsten Denkleistungen ungebührlich bevorzugt haben, so daß die einfache Grundlage dazu einer direkten Bezeichnung entbehrt.

Da immer noch von philosophischer Seite gelegentlich die Existenz eines sprachlosen Denkens bezweifelt wird und Wort und Gedanke identifiziert, sei noch auf ein schlagendes Beispiel hingewiesen: das lautlose Lesen von Musikstücken aus gedruckten Noten und das damit verbundene «Vorstellen» von Musik. Hier sind gar keine Worte noch Sätze im Spiel, auch nicht gedruckte, nicht einmal Töne, und dennoch gehört der Vorgang zweifellos zum Denken; zu was sonst? Er beruht auf früheren Akten beim Erlernen der Notenschrift und kann leicht zu neuen Phantasieakten führen; aber der Vorgang selbst ist ein Denken ohne Akte, ein Vorstellungsverlauf.

Das Selbstbewußtsein hat mit all diesen Denkvorgängen gar nichts zu tun und tritt auch tatsächlich während ihrer Dauer

völlig zurück; die Aufmerksamkeit dabei ist ein Zustand von ziemlich gleichbleibender Art. Ebenso fehlen die echten Begriffe, die erst durch Akte entstehen, und so ist durchweg die negative Seite dieser Denkarten leichter festzustellen als ihre positiven Eigenschaften. Anschauung (besser Auffassung, weil alle Sinne umfassend) und Assoziation sind Notbehelfe, die man doch in einen Oberbegriff, etwa Denkvorgänge, zusammenfassen muß.

Allen diesen psychischen Ereignissen ist eben eines gemeinsam: sie haben keinen Aktcharakter, sondern sind zeitlich dauernde Vorgänge oder Zustände. Die Phantasie hat mehr Vorgangs-, die Anschauung mehr Zustandscharakter; eine Anschauung ist nicht gleichmäßig kontinuierlich, sondern mit leisen Schwankungen verknüpft, wie die Aufmerksamkeit. Allein sprunghaft erscheint sie nicht, und wir verhalten uns dabei passiv bzw. reaktiv, nicht aktiv. Alle diese Ereignisse sind stark mit Gefühl verbunden, ja ohne Gefühl kaum in die Erscheinung tretend. Es sind Gebilde aus Vorstellungen, und es ist Sache der Definition, sie nach besonderen Gesichtspunkten schärfer zusammenzufassen. Dagegen hat nun der Gedankenakt einen entgegengesetzten, ausgesprochen sprunghaften, momentanen, blitzartigen Charakter (Gedankenblitz!) und ist als solcher nicht vom Gefühl begleitet. Er zeigt nichts von Zeitdauer, ja er ist das am meisten Punktuelle, was wir kennen und woraus wir den Begriff des mathematischen Zeitpunktes, des Moments oder absoluten Jetzt überhaupt gewonnen haben.[1]

Diese Gedankenakte finden im mathematischen Zeitpunkte statt; sie treten nur auf bei dem sogenannten Nachdenken, wodurch der Übergang zum Reproduktionsproblem gegeben ist. Man kann auch von «reinem» Denken sprechen; in scharfem Gegensatz zu allem, was mit Anschauung zusammenhängt. Es läßt sich ein Zustand konstruieren und unschwer fast völlig verwirklichen, in dem äußere Einwirkungen fast ganz ausgeschlossen sind; z. B. in tiefer Nacht ruhend, im Dunkeln, etwa aus dem

[1] Cfr. Melchior Palagyi, Naturphilosophische Vorlesungen usw. (1908), S. 260: «Indem wir an ein absolutes Jetzt denken, benützen wir diesen Denkakt selbst, um vermittelst desselben ein absolutes Jetzt zu markieren.»

Schlafe aufwachend. Dann hat man noch das allgemeine Vitalgefühl und das Selbstbewußtsein, aber jeder Reiz fehlt und beinahe jede Empfindung außer dem sich gleichbleibenden Körpergefühl. Was kann nun vorkommen, als Gedankenakte? Zum übrigen Denken fehlt der Anlaß; und dennoch kann es «innerlich» in einem arbeiten. Das Material für die Einwirkung der Akte sind Reproduktionen, Erinnerungen irgendwelcher Art, da neue Vorstellungen fehlen. Dieser Akt des «Sichbesinnens» soll gleich besprochen werden; hier nur der Hinweis, daß man von der Erörterung dieses hypothetisch als vollkommen angenommenen Zustandes des «reinen» Denkens auch auf die einfachsten Produkte der Akte schließen kann.

Denn irgend etwas muß bei dieser Art von Denken doch auch anders werden; es bleibt nicht alles, wie es war; auch wenn man z. B. bald wieder einschläft. Das einfachste Produkt, eben der «Gedanke», braucht noch nicht neuschöpferischen Charakter zu tragen; der Effekt der Akte kann zunächst bestehen in einer Art von Umordnung oder einem Umladen des reproduzierten Materials. Von dem vorhandenen Denkschatz wird ein kleiner Teil erneuert, und mit ihm nehmen wir irgendwelche gedanklichen Operationen vor; wir bringen in Beziehung oder vergleichen usw.[1] Auch wenn wir nur unsere Erinnerungen «Revue passieren» lassen und scheinbar keine neuen Gedanken daran knüpfen, muß doch etwas dabei verändert worden sein, vergleichbar dem Umordnen einer Bibliothek oder dem Umladen eines Akkumulators; auch dem Wiederdurchlesen eines bekannten Werkes oder Durchspielen eines bekannten Musiksatzes. Dadurch werden die Phantasmen wieder «aufgefrischt», sie verlassen unser Bewußtsein stärker als sie kamen, sie sind «gefestigt» oder «erneuert». Aber der Keim zu neuen Gedanken liegt doch schon hier; die Kombination mindestens ist neu, in die sie durch die Akte gebracht werden, und es kann auch aus solchen Ereignissen, wie da für das Aufwachen in

[1] Über Beziehen und Vergleichen als einfachste Leistung der Akte cfr. W. Wundt, Grundriss[9], S. 309 f., wo sie als Apperzeptionsfunktionen erscheinen.

völliger Ruhe angenommen, sich ein neuer Gedanke entfalten, dessen einfachste Form jedenfalls eine andere Zusammenordnung (Kombination) des schon Bekannten und Gegebenen ist.

Weiterhin wirkt der Akt beim Nachdenken auch direkt schöpferisch; davon soll bei den höheren Leistungen der Akte gesprochen werden. Auch bei ihnen findet ein Aufbauen aus gegebenem Material statt, und sie sind von der Kombination vor allem durch die Gesichtspunkte des Wertes und der Norm unterschieden.

4. Gedächtnis und Sichbesinnen. — Phantasie.

Dieses Gegensatzpaar berührt sich naturgemäß sehr enge mit den Problemen der reproduktiven Aufmerksamkeit; es ist aber in diesem Zusammenhang nicht der Ort, zu untersuchen, inwieweit sie zusammenfallen und inwieweit nicht. Statt des besonders scharfen «sich besinnen» sage ich auch «Erinnern», um den Akt den Vorgängen und Zuständen der Reproduktion (dies der gemeinsame Oberbegriff!) gegenüberzustellen; ich habe nur das bezeichnendste Wort an den Anfang gestellt. Als substantivischen Gegensatz kann man auch Gedächtnis als passiv und Erinnerung[1] als aktiv einander gegenüberstellen.

Auch hier deckt er sich nicht mit dem üblichen von willkürlicher und unwillkürlicher Reproduktion. Denn es gibt auch Akte der Erinnerung, bei denen nicht unser eigener, sondern ein fremder Wille den Anlaß gibt; so wenn wir auf einen Befehl oder eine rasche Frage hin unser «Gedächtnis anstrengen», d. h. uns besinnen. Nochmals muß betont werden, daß das Hereinziehen des Begriffes «Wille» ganz von dessen Definition abhängt, die gesondert erörtert werden soll; die Feststellung von Akten ist davon prinzipiell unabhängig.

Auf die zwei Seiten der Reproduktion weist auch schon der Sprachgebrauch des täglichen Lebens. Wir unterscheiden zwischen:

[1] Ähnlich bei Meumann, Intelligenz und Wille, 1908, S. 124: Erinnerung als das «Wiederauflebenlassen» von den Bildern usw., in etwas anderem Zusammenhang.

«es fällt mir ein» und «ich erinnere mich». Eine Reihe ähnlicher Sätze lassen sich unschwer finden, in denen wir unwillkürlich mit dem Neutrum oder dem Personalpronomen konstruieren. Dagegen ist der Gebrauch des Wortes «Gedächtnis» ein ziemlich vieldeutiger.

Im Sinne meiner Terminologie bezeichnen wir populär damit sowohl einen großen Vorrat von Gedächtnismaterial, als auch das Auftreten zahlreicher Erinnerungsakte.[1] Teilweise wird «Gedächtnis» behandelt wie eine Eigenschaft des Menschen; so wenn gesprochen wird von «ein gutes oder schlechtes Gedächtnis haben», also so, wie man Hände und Füße hat. Dann wird wieder gehandelt von Schlagfertigkeit oder Bereitschaft des Gedächtnisses, Ausdrücke, die etwas Aktuelles meinen. Die Treue[2], Genauigkeit, Vollständigkeit aber deutet auf einen dauernden Zustand hin, der für einen Menschen mindestens während einer längeren Zeitspanne der gleiche bleibt. Eben dahin gehört der Ausdruck «reproduktive Materialien» (bei Meumann, S. 110), die «das Gedächtnis und die Erinnerung für die Arbeit des Denkens beschaffen»; diese Materialien bilden eben den Inhalt des Gedächtnisses als eines Zustandes, der von der Art und Beschaffenheit jenes Materials abhängt.

Am schärfsten charakterisiert wird aber im Gebiet der Reproduktion der Unterschied vom Vorgang und Akt durch den Begriff der Übung. Akte können nicht eingeübt werden, wohl aber ihre Wirkung erleichtert durch die Einübung von Vorgängen und Erzeugung eines eingeübten Zustandes. Akte sind zum Üben nötig, falls es ohne neue Eindrücke erfolgen soll, also wenn man etwa ein schon gelerntes Gedicht noch besser oder fester übt, ohne es nochmals zu lesen. Dagegen findet die Übung meistens durch eine Wiederholung derselben bzw. ganz ähnlicher Eindrücke statt, wobei ein spezieller Erinnerungsakt mindestens nicht unbedingt nötig ist; z. B. wenn man dasselbe Gedicht immer wieder laut vorliest. Jedenfalls aber ist es nicht der Akt selbst, der ge-

---

[1] Zum Folgenden bes. E. Meumann, Intelligenz und Wille, 1908, S. 99f.

[2] Abgesehen von dem Eingreifen der Intelligenz; ebenda S. 103.

übt wird; das Gedächtnis besteht nicht aus Akten, sondern aus eingeübten Vorgängen bzw. Dispositionen zu solchen.

Deshalb ist die biologisch-vitale Theorie der Übung und des Gedächtnisses (Hering 1870; Semon «Mneme» 1904) durchaus diskutabel, beschränkt sich aber auf das Gedächtnis im engeren Sinne und schließt die Akte aus. Irgendein Reproduktionsvermögen kann man der organisierten Materie als allgemeine Funktion zuweisen; die Tiere besitzen es sicher, und jedenfalls steht die Reproduktion in engster Beziehung zum Gehirn; welchen Organismen man sie vernünftigerweise zuschreiben kann, ist hier zu erörtern nicht der Ort. Allein die Akte sind davon ausgeschlossen; die Materie hat keine Akte, und die Übung hat mit diesen nur indirekt zu tun. Umgekehrt läßt sich der wertvolle Kern der Spekulationen Henri Bergsons gleichfalls so ausdrücken: Die Materie kennt keine Akte. Bergson unterscheidet[1] auch zweierlei Gedächtnis: wiederholendes und vorstellendes. Das erstere sind die motorischen Mechanismen, die eingeübten Gewohnheiten; die reine Erinnerung ist eine geistige Kundgebung. Ich würde die eingeübten Vorgänge dazunehmen und dies dann Gedächtnis nennen. Das Charakteristikum der anderen Art der Reproduktion ist nicht, daß sie «vorstellt», sondern daß sie aus Akten besteht, also aus etwas prinzipiell von den Vorstellungen Verschiedenem. Näher an dieser Auffassung ist Bergson an einer anderen Stelle (S. 153), wo er von der Gegenwart sagt, sie sei nicht das, was ist, sondern das, was geschieht. Was ist, sind die Zustände; was geschieht, sind die Akte. Aus ihnen schöpfen wir überhaupt den Begriff des Moments; die punktuellen Akte erleuchten blitzartig die Zustände. Die Vergangenheit hat nicht aufgehört, nützlich zu sein, wie Bergson meint, sondern es bedarf eines oder mehrerer Akte, um sie aufleben zu lassen und nützlich zu machen. Das sind die Akte der Erinnerung; ohne sie ist das Gedächtnis für unser Selbstbewußt-

[1] Materie und Gedächtnis. Deutsch (1908). Einleitung von W. Windelband, S. 11; dann S. 69 f. und 249 f. — Bergsons an seine empirische Unterscheidung geknüpften metaphysischen Spekulationen gehören nicht hierher. Ich halte sie auch für ganz falsch; die Materie kann Gedächtnis haben, es gibt wahres Geschehen und auch in der Natur Neues usw.

sein nutzlos, nicht aber für unsere vitale Existenz. Mehr würde zu weit führen; ich lege aber Wert darauf, daß ein so scharfsinniger analytischer Denker wie Bergson eine Zweiteilung der Reproduktion für zweifellos nötig hält.

Nach meiner Auffassung ist Gedächtnis das Dauernde, der Akt der Erinnerung das Einmalige. Die Akte gehören zum Selbstbewußtsein, jenes nur zum Bewußtsein im allgemeinen. Das wird in glänzender Weise bestätigt durch die feststehende Tatsache, daß wir uns nur bis zu derselben Periode des Lebens zurückerinnern können, in der das Selbstbewußtsein auftritt, nämlich im 3. oder 4. Lebensjahr. Hier stimmen zwei ganz unabhängig voneinander beobachtete Tatsachen auffällig überein; die Feststellung dieses Zeitpunktes für die Erinnerung entnehmen wir unserer Selbstbeobachtung, dagegen die andere, wann das Selbstbewußtsein auftritt, der Beobachtung an Kindern. Nach meiner Theorie kann das gar nicht anders sein; im 3. bis 4. Lebensjahr (individuell verschieden) treten die Akte auf und damit das Selbstbewußtsein, und genau so weit zurück können die Produkte jener Akte durch Erinnerungsakte wieder belebt, d. h. erinnert werden. «Gedächtnis» hat das Kind auch schon vorher, ebenso wie ein Vitalgefühl; aber der Zusammenhang des «Selbst» beginnt erst mit den Akten.

W. Wundt[1] unterscheidet Erneuerung und Wiedererkennen von Vorstellungen. Indem ich bezüglich der Begründung und Erklärung dieser Begriffe auf das Original verweise, betone ich nur, daß man diese Zerlegung anwenden kann, indem man die Erneuerung als Vorgang, das Wiedererkennen als Akt faßt. Jedenfalls steckt der Akt in diesem letzteren und nicht in jener; es ist nur fraglich, ob bei dem Wiedererkennen nicht außer dem Akt auch noch ein ganz einfacher Denkprozeß des Vergleichens mitgedacht wird, also dieser Begriff über die einfache Reproduktion hinaus in das Gebiet des Denkens hineinragt. Diesen Akt, der

[1] Grundriß l. c. S. 288 f. — S. 294 sagt er: «die einfache Wiedererkennung geht in einen Erinnerungsakt über» — ohne doch den Begriff des Aktes für das Gedächtnisproblem weiter zu fruktifizieren.

dem Wiedererkennen jedenfalls zugrunde liegt, wenn es auch vielleicht nicht völlig ausmacht, kann man auch nennen: die Lokalisation einer Gedächtnisvorstellung in der Zeit.

Das Gedächtnis ist kontinuierlich und setzt sich auch im Traum fort; nur im Zustand der Bewußtlosigkeit ist es latent. Aber nur ein Erinnerungsakt vermag einer reproduzierten Vorstellung, indem er sie als solche feststellt, ihren bestimmten Platz in der abgelaufenen Zeit anzuweisen. Dieser Akt des Wiedererkennens beleuchtet blitzartig, wie bei der Aufmerksamkeit, einen Ausschnitt des Gedächtnisses. Das ist allerdings tatsächlich nie eine einzelne Vorstellung; sondern zur Fixierung auf eine bestimmte seinerzeitige Umgebung in der abgelaufenen Zeit ist die Miterneuerung aller der Hilfsvorstellungen nötig, die eben jene Umgebung mitbestimmten. Das ist der Kern dessen, was man Frische, Lebhaftigkeit, Anschaulichkeit der Erinnerung nennt. Es liegt ja fast immer ein Komplex von Vorstellungen vor, und wir können keine einzelne völlig isolieren. Nur in Grenzfällen, bei einzelnen Farben, Tönen usw. gelingt die Isolierung; diese zeigen dann auch keine Unterschiede der Lebhaftigkeit. Von den Komplexen kann aber ein Mehr oder Minder erneuert, größere oder geringere Vollständigkeit erreicht werden, und das ergibt die Unterschiede «abgeblaßter» oder «bestimmter» Erinnerung.

Dies zeigt sich auch bei den Erscheinungen der Gedächtnisschwäche, besonders im Alter. Entweder es fehlt an der Erneuerung; man hat viel vergessen. Das ist eine wahre Gedächtnisschwäche; ein Mangel des Funktionierens der Maschinerie; die Akte erhalten nicht genügend Material. Es ist der gewöhnliche Fall, auch bei unbegabten Menschen in allen Lebensaltern häufig. Oder — der spezielle Fall der Altersschwäche — man kann das Erinnerten icht mehr richtig unterbringen. Die Lokalisation in der Zeit versagt; alte Leute «verwechseln die Zeiten» und nennen Enkel mit den Namen der vorherigen Generation. So können die Akte nicht das leisten, was sie sonst vermöchten; sie beleuchten die Umgebung der einzelnen Vorstellungen zu schwach und bleiben so teilweise wirkungslos.

Anders liegt die Sache bei den krankhaften Störungen des Gedächtnisses. Akte können nicht krank werden, sie können nur da sein oder fehlen; oder ihre Zahl bzw. Häufigkeit kann vermindert sein. In beiden Fällen steckt dann das unnormale Funktionieren nicht im Akt, sondern in den Vorgängen bzw. Zuständen. Hier also im Gedächtnis; nicht im Akt der Erinnerung. Theoretisch lassen sich also zwei Gruppen von Reproduktionsstörungen annehmen: das Gedächtnis im engeren Sinne zeigt krankhafte Veränderung, oder die Erinnerungsakte leisten nicht, was sie sollen, das Wiedererkennen ist gestört. Wo die Akte völlig fehlen, liegt eine Form der Geisteskrankheit vor, nicht nur eine Gedächtnisstörung.

Die Tatsachen bestätigen diese Annahme, und es lassen sich die empirisch beobachteten Störungen auf diese Weise in zwei Gruppen einordnen; der Nachweis würde an dieser Stelle jedoch zu sehr ablenken. Wichtig ist, daß auch Bergson[1] die Konsequenz seiner Zweiteilung der Reproduktion bei deren Störungen zieht; allerdings rächt es sich hier sehr scharf, daß er die «Vorstellung» überhaupt und nicht nur die Akte der Erinnerung vom Gedächtnis aussondert, was ihn zwingt, die Erscheinungen sehr künstlich zu interpretieren.

In den meisten Fällen von Erinnerungsakten normaler Personen sind sie unmittelbar von Erfolg begleitet, und nur eine analytische Zerlegung vermag zwischen Erneuerung und Wiedererkennen zu unterscheiden. In bestimmten Fällen, die eine Art von Übergang zu denen der Gedächtnisschwäche bilden, liegt dies anders: wir erleben jene Zweiteilung. Speziell bei diesen gebraucht man den Ausdruck: «sich besinnen» — wenn nämlich der Erinnerungsakt nicht sofort zum Ziele führt und uns das Gewünschte erst später «einfällt». Wir erleben dann folgende Stadien: 1. Einen Erinnerungsakt, den man dem Anruf des Amtes durch das Telephon vergleichen kann. Ist er nicht gleich erfolgreich, so senden wir Boten nach um die Hilfsvorstellungen, die zu den gesuchten gehören — weitere, ergänzende Akte, die

[1] L. c. S. 92 f. und 119 f.

auf den ersten folgen. 2. Der eigentliche Erneuerungsvorgang, der sich unserem Einfluß und dem Bewußtsein gänzlich entzieht; das Auftauchen «latenter» Vorstellungen, die eigentliche Tätigkeit des Gedächtnisses, die sich ohne uns vollzieht, völlig in der gewünschten Weise oder nur unvollkommen. 3. Sobald diese Vorgänge abgelaufen sind und die Vorstellung ins Bewußtsein getreten ist, findet ein zweiter Akt statt — der des Wiedererkennens, durch den ein denkendes Vergleichen zustande kommt, wobei das Gesuchte für das Richtige erkannt wird. Den ersten Akt kann man einen inneren Ruf nennen, den zweiten Vorgang die Antwort des Gedächtnisses, den dritten Akt eine innere Rede (oder in Anlehnung an W. Wundtsche Terminologie in seiner Völkerpsychologie eine innere Gebärde). Ganz zu vermeiden und irreführend ist in der Psychologie der Ausdruck innerer Sinn; denn es handelt sich um Akte und nicht um Sinne. Dieser Begriff gehört lediglich in eine psychologische Erkenntnistheorie. (Kant.) Akte kann man nicht mit Sinnen erfassen, auch nicht mit inneren.

Das beste Bildwort ist hier von der Sprache zu wählen, denn wir sprechen dabei gleichsam mit uns selbst. Hier wirken Akte auf das sog. wortlose Denken, und es ist ein Übergangsstadium von diesem zur Sprache und Logik. Es gehören dazu jedenfalls Erinnerungsakte und solche des Nachdenkens, also Gedanken; dagegen müssen wir uns hüten, den Ausdruck «Begriff» zu gebrauchen, dessen verfrühte Einführung Psychologie und Logik so verwirrt hat. Es gibt keine «wortlosen Begriffe»[1]; diese entstehen erst im sprachlich formulierten Denken. Man braucht das sie bezeichnende Wort nicht immer auszusprechen; das ist aber dann lediglich eine Unterlassung. Hätte man aber beim «Sichbesinnen» den Begriff wirklich schon, so würde dies für das eigene Nachdenken völlig genügen; nur für einen zweiten[2] ist das Aussprechen des Wortes von Wichtigkeit. Sondern das Problem hat Messer richtig so formuliert: «Wir wissen, was wir suchen, aber andrerseits wissen

[1] A. Messer, l. c. S. 102.

[2] Wie bei Messers Experimenten der Versuchsleiter. Das Weitere leidet an der Unklarheit des Aktbegriffs bei Messer.

wir das Gesuchte eben doch noch nicht; wir haben es und haben es nicht. Hätten wir es nicht schon irgendwie . . . . . so könnten wir auch nicht sagen, ob das, was uns später etwa einfällt, das Gesuchte wirklich ist» usw.

Meines Erachtens liegt die Lösung dieses Rätsels im Begriff der begleitenden Hilfsvorstellungen; diese sind es, die wir haben, und an denen wir kontrollieren, ob das, was uns einfällt, das Gesuchte ist. Es ist etwa so, wie wenn von einem Bildhauerwerk der Antike ein Stück fehlt und dann gefunden wird; «paßt es» zum übrigen und ergänzt es zu einer Einheit, dann ist es das Richtige. Die Hilfsvorstellungen liefert uns das Gedächtnis gratis; den z. B. fehlenden Namen oder das Wort dazu muß ein Akt herbeischaffen — in der oben dreigeteilt geschilderten Weise. Eventuell senden wir noch Boten um neue Hilfsvorstellungen; das Wiedererkennen bedeutet dann, daß das Wort zu allen paßt, sie alle zu einem Gesamtbild abrundet und vervollständigt. Das ist das Wiedererkennen gleichsam von der praktischen Seite aus gesehen. (Ähnlich bei Messer S. 103.)

Dieses Erkennen, daß «es paßt», ist ein Denkakt ohne Worte und jedenfalls ohne Begriffe. Aber es ist nicht ohne Anschauung, denn diese besteht aus Vorstellungen, und solche liefert eben das Gedächtnis; der Akt bzw. die Akte sind natürlich nicht anschaulich. Für dieses und die damit zusammenhängenden Probleme halte ich, wie oben erwähnt, für ganz speziell geeignet die Diskussion des inneren Hörens von Tönen bzw. Musik, weil hier die irreführenden Begriffe: Wort und Begriff ganz wegfallen. Hieran läßt sich auch sehr scharf die Notwendigkeit erweisen, dem Stadium des Denkens, das vor der begrifflichen Fassung liegt, einen Namen zu geben. Ich habe dafür schon früher[1] das Wort «Eindruck» vorgeschlagen, damals aber die bequemste Begründung aus der Musik nicht beachtet.

Wir können uns auf eine Melodie ganz ebenso besinnen wie auf irgend etwas anderes; auch sie fällt uns eventuell erst später ein und wird dann wieder erkannt. Hier ist die «Ton-

[1] Urteil und Begriff, 1906, S. 52 f.

sprache» nicht so irreführend als die Wortsprache; daß wir uns dabei auch an die Notenschrift zu erinnern brauchten, wird wohl niemand behaupten. Das Ganze kann vor sich gehen, ohne daß irgend etwas tönt oder erklingt; man kann sich hinsetzen und auf eine bestimmte Melodie besinnen, ohne daß dabei irgend etwas «formuliert» würde.

Ich glaube, daß die obige Erklärung dieses Erinnerungs- bzw. Besinnungsprozesses[1] auch hier genügt; wer anderer Meinung ist, kann jedenfalls an dem Beispiel der Musik das Problem des «reinen» Denkens am besten isolieren und dann von seinem Standpunkt aus erörtern. Das gleiche gilt von dem großen Gebiet, das ich hier anschließend noch kurz besprechen möchte — dem Problem der Phantasie. Auch ihre Grundzüge sind, wie mir scheint, am reinsten und isoliertesten an der Musik zu erörtern, wo die Gefahr, falsche Gesichtspunkte, wie die Begriffe oder die Normen einzumengen, am geringsten ist.

Die Phantasie ist keinenfalls auf einfachen psychischen Ereignissen aufgebaut, weder aus solchen der Reproduktion noch solchen des Denkens, sondern auf Vorgängen und Akten aus beiden Gebieten. Wirft man sie ganz mit der Reproduktion zusammen, wie dies W. Wundt[2] (mit gewissen Modifikationen) beabsichtigt, so verwischt man gerade das Charakteristische an diesem Begriff[3]. Ich glaube, daß Wundt hier in seiner Gegnerschaft gegen den übertriebenen Intellektualismus und die Herbartsche Psychologie im besonderen, auch einseitig wird und daß die Hauptschwierigkeit sich hinwegräumen läßt, wenn man bei Denken nicht auch gleich feste Begriffe meint, sondern nur Eindrücke, bzw. noch labilere Formen des Denkens. Es liegt hier

---

[1] Der Ausdruck des Alltags: «er ist nicht, oder nicht bei voller Besinnung» ist von den Sinnen abgeleitet und hat nichts mit der Reproduktion zu tun.

[2] Am Anfang des II. Bandes seiner Völkerpsychologie.

[3] Der Sprachgebrauch: «er phantasiert», z. B. im Fieber, ist einfach falsch; es ist eine oberflächliche Übertragung von einer nur ganz äußerlich ähnlichen Erscheinung auf eine andere. Man versteht oft kühne Phantasien nicht und ebensowenig die irren Traumreden eines Fieberkranken.

ein ähnliches Verhältnis vor, wie ich es bei der Theorie des Gefühls aufzuzeigen mich bemühen werde. Mit Begriffen operiert die Phantasie natürlich nicht; wohl aber ist sie vom Denken untrennbar.

Das Wesentliche an dem Begriff der Phantasie scheint mir E. Meumann mit dem Satze zu treffen (l. c. S. 136): «Es gibt keine rein passive Phantasie». Das eben wäre eine reine Leistung des Gedächtnisses; solche können durch Vermittlung von Erinnerungsakten mitbenutzt werden, als Material dienen, die Grundlage der Phantasietätigkeit bilden, aber sie nicht konstituieren. Dazu sind zweierlei Akte nötig: Erinnerungsakte und Gedanken. Allerdings meist nur die unterste Stufe des Denkens, die noch vor dem Urteil und erst recht vor dem Begriff liegt. Der naheliegende Ausdruck dafür ist Kombination, den ich schon vor Jahren ganz allgemein, ohne Rücksicht auf die Probleme der Phantasie, zur Bezeichnung der Vorstufe des Urteils[1] gebraucht habe.

Meumann gebraucht ihn (1908) speziell bei der Phantasie und spricht hier von dem kombinatorischen Charakter der Phantasietätigkeit. Man kann natürlich umgekehrt wieder jede Kombination «Phantasie» nennen; aber auch das verwischt die tatsächlichen Unterschiede. Eine Kombination als Vorstufe des Urteils tritt auch bei sinnlichen Wahrnehmungen und Beobachtungen auf, die mit Reproduktion nur indirekt zu tun haben und bei denen jedenfalls das Gegenwärtige überwiegt. Die Phantasie im engeren Wortsinn aber benutzt nur Vergangenes und «kombiniert» nur daraus, ohne eben doch mit der Reproduktion identisch zu sein, die sie benutzt und auf der sie aufbaut.

Die Phantasievorstellung wird niemals, wie die Vorstellungen bei den Erinnerungsakten, in der Zeit lokalisiert, ihr ein Zeitpunkt in der Vergangenheit angewiesen; man kann eher sagen, sie wird in die Zukunft projiziert, wenigstens ist das häufig durch den Zweck der Phantasie damit verbunden. Aber mag auch ein reines Phantasieren gar nichts mit Zeit und Raum zu tun haben

[1] Urteil und Begriff, S. 7 f. (1906).

und seine Kombinationen zeitlos ins Leere setzen, niemals wird der normale Mensch eine Erinnerung mit einem Phantasiegebilde verwechseln. Der Akt der Kombination ist durchaus nicht dasselbe wie der Akt des Wiedererkennens; dieser ruht auf begleitenden Hilfsvorstellungen, jener hat solche noch gar nicht aufzuweisen. Der Akt des Wiedererkennens fällt für unser Bewußtsein meist mit der Erinnerung unmittelbar zusammen, nur dann nicht, wenn das Gesuchte uns nicht sofort einfällt; der Akt der Gedankenkombination aber wird stets als solcher erlebt und nie mit den dazu nötigen Reproduktionsvorstellungen zusammengeworfen. Diese erscheinen als «Altes», Vergangenes; die Kombination bringt Neues, ganz gleich, ob das als «reines» Phantasieprodukt zeitlos in der Luft schwebt oder, mit einem Zweck verbunden, auf die Zukunft weist.

Die Möglichkeit, die Vorstellungen als Selbstzweck zu fassen, bezeichnet Meumann (l. c. S. 126) sehr richtig als einen Gegensatz der Phantasie zum logischen Denken. Nur ist dieses Charakteristikum sekundär und nicht ganz scharf, sondern nur vorwiegend gültig; denn man kann auch innerhalb der Logik und der höheren Mathematik, die eine Form logischer Kombinationen ist, die Vorstellungen zum Selbstzweck machen. Es bezieht sich diese an sich feine Unterscheidung mehr auf die Produkte der Phantasietätigkeit als auf diese selbst, wie auch Meumanns Beispiele zeigen; immerhin ist es ein Fingerzeig, die Phantasie von der Reproduktion zu trennen.

Das ermöglicht die Aktpsychologie in gewünschtem Maße; zur Phantasie gehören immer mindestens zwei, ein Erinnerungs-(Besinnungs)akt und ein Gedanke in der einfachsten Form, der der Kombination zweier Vorstellungen. Bei der Wiedererkennung werden die Vorstellungen in der alten, schon bekannten Weise wieder zusammengefügt, nicht zu einem neuen Gebilde vereinigt. Die beiden zugrunde liegende Arbeit des Gedächtnisses, die die passive Grundlage der aktiven Phantasie bildet, wird besser unter dem Begriff der Assoziationen erörtert. Allein tritt sie nur bei pseudophantastischen Erscheinungen zutage, so dem Traum, der

sogenannten Ideenflucht, dem Phantasieren im Fieber und dergleichen mehr.

Im Traum findet keine Kombination statt, sondern nur ein «Spiel der Assoziationen», ein Nebeneinanderstellen von Eindrücken, wobei nichts Neues entsteht. Deshalb kann künstlerische Phantasietätigkeit wohl Träume benutzen, aber sie ist doch etwas prinzipiell anderes. Das eigentlich kombinierende Element, ein Akt, muß dazu kommen, eine Art Traumdeutung; wäre auch eine stenographische bzw. kinematographische Aufnahme von Traum-«gesichten» möglich, sie würde doch niemals ein geordnetes Kunstwerk ergeben, sondern nur «wirre» Phantasien. Daß allerdings Produkte sogenannter Kunst, ein hilfloses Stammeln in Wort oder Ton, dem Traume bis zum Verwechseln gleichen können, ist zweifellos; aber nur eine Zeit, die keine Maßstäbe der Beurteilung mehr kennt und die Unfähigkeit zu gestalten für geistreich nimmt, kann darin Kunstwerke erblicken. Das sind dann eben Phantasien (Plural), aber keine mittelst der Phantasie geformten künstlerischen Leistungen. Ordnung und Gestalt in ein Spiel der Assoziationen (auch der durch das Ohr vermittelten) zu bringen, ist die Aufgabe echter künstlerischer «Phantasie» (Singular), die der Akte ebenso bedarf wie das logische Denken.

5. Assoziation und Apperzeption.

Die Assoziationen sind die am frühesten unterschiedenen und meist als die einfachsten angesehenen psychischen Ereignisse. Der Begriffsbildung liegt die einfache Tatsache zugrunde, daß sich an das Auftreten einer Vorstellung zahlreiche andere knüpfen, und zwar nicht völlig beliebige, sondern solche, die mit der ersten zusammen irgendeine Einheit ausmachen oder ausgemacht haben. Diese Einheit ist ganz allgemein irgendein Gedankenzusammenhang; man kann bildlich von einem Bestreben dieser Einheit sprechen, sich wieder zu ergänzen, das momentan Fehlende nachzuholen, aus dem Gedächtnisvorrat herauszusuchen. Aber natürlich sucht niemand in der Vorstellung selbst eine triebhafte Tendenz zu

dieser Ergänzung, sondern dies ist nur ein Gleichnis für die verbreitetste Art psychischer Vorgänge, die wir kennen.

Die sogenannten Assoziationsgesetze, ihre Formulierung und Bedeutung, wie die Art ihrer Geltung sind ein Problem, das nicht zu dieser prinzipiellen Klarlegung der Akte nötig ist. Keinenfalls gleichen sie den Naturgesetzen und keinenfalls gelingt es uns, auf Grund dieser Regelmäßigkeiten das Auftreten einer Vorstellung mit Sicherheit vorherzusagen, was bei den Naturgesetzen in sehr vielen Fällen möglich ist. Ob nun gesetzmäßig oder nur regelmäßig, ob nach einem oder mehreren Assoziationsprinzipien — der Verlauf, die Sukzession, das Spiel geht seine eigenen Wege, und unser Ich verhält sich dabei passiv. Am meisten tritt das im Traum in die Erscheinung, wo wir diesem Spiel wehrlos hingegeben sind.

Die wesentliche Frage für uns ist hier die: woher kommt, woher stammt jene Einheit, jener Zusammenhang, der sich wieder zu ergänzen «strebt»? Ist er einmal vorhanden, so dauert er in gewissem Sinne an; nur ein Teil seiner Bestandteile sinkt «unter die Schwelle» des Bewußtseins, stets bereit, wieder «emporzutauchen»; aber der einmal gestiftete Zusammenhang, die einmal realisierte Einheit lebt in gewissem Sinn fort, geht nicht verloren. Es bleibt eine Art Verwandtschaft der Vorstellungen, nachdem sie sich einmal kennen gelernt haben, sich «berührt»[1] hatten, gleichzeitig «da» waren, sie gehören dauernd zueinander, aber wer stiftet diesen Bund?

Darauf will im letzten Grunde der Begriff der Apperzeption antworten. Er hat einen komplizierten Bedeutungswandel durchlaufen, den hier zu erörtern zu weit führen würde. Allein der Grundzug bleibt der Charakter einer Einheitsbildung oder Stiftung eines Zusammenhangs; ob man nun annimmt, daß ältere Vor-

[1] Die Ähnlichkeits-Assoziation ist für solche ganz grundlegende Erörterungen unbrauchbar; zunächst ist alles allem irgendwie «ähnlich», mit allem vergleichbar von irgendeinem Gesichtspunkt aus. Ehe kein Maßstab der Vergleichung angelegt wurde, gibt es noch keine Ähnlichkeit; sie erfordert ein Drittes, d. h. die Feststellung, in Beziehung auf was zwei Dinge ähnlich sein sollen.

stellungsmassen neue apperzipieren (Herbart), oder daß ein gegebenes Bewußtsein neue Elemente in sich aufnimmt oder aufzunehmen strebt,[1] oder endlich jeden Akt der Aufmerksamkeit als Apperzeption bezeichnet (Wundt). Immer ist diesen Gedanken gemeinsam der Hinweis auf etwas, das die Einheiten schafft, die nachher der Grund zum Spiel der Assoziationen sind.

Allein mit diesem Begriff ist noch nicht gesagt, wer oder was es nun eigentlich ist, was hier wirkt und was zuerst auftritt, Assoziationen oder eine Apperzeption. Diese letztere Frage hat nichts mit der Erkenntnistheorie und Kants Begriff der Apperzeption, soweit er diese betrifft, zu tun. Denn es handelt sich noch gar nicht um Erkenntnis oder geordnete Erfahrung in Kants Sinne. Dazu ist zweifellos eine Art der Zusammenfassung der Anfang und die conditio sine qua non; auf der Apperzeption baut sich Erkenntnis auf.

Aber fangen die psychischen Ereignisse im allgemeinen damit an oder mit assoziativen Vorgängen, das ist die Frage. Hier muß man zwischen Zusammenhang durch Sukzession und wahrer Verknüpfung unterscheiden; jener ist die Aufeinanderfolge der Assoziationen, dieser das der Apperzeption zugrunde Liegende. Der Zusammenhang ist das Primäre, die Verknüpfung das Sekundäre; jenes ein Vorgang, dieses ein Akt.

Das Bewirkende aber ist nur bei diesen das selbstbewußte Ich, während die Vorgänge sich abspielen, ohne daß sie auf dieses irgendwelche Rücksicht nehmen. Bei ihnen ist nur das Bewußtsein im allgemeinen betroffen, und unser Ich verhält sich passiv wie im Traum. Über diese assoziativen Vorgänge sind wir nicht Herr; diese «Bilder» entstehen und vergehen fortwährend; sie werden ebenso leicht durch Akte verscheucht, als sie kamen. Aus diesen «reinen» Assoziationen bauen sich keine höheren Komplexe auf; aber die Akte sind es, die Neues schaffen. Sie stiften Assoziationen, sie erzeugen Einheiten, und zwar andere und höhere, als die Assoziationen allein je zustande gebracht hätten. Immer finden wir zweierlei Verbindungen: die Einheiten, die sich

[1] Stout bei Jodl, Psychologie², II, 82.

ohne unser Zutun immer zu ergänzen suchen und neue Einheiten, die die Akte schaffen. Jene müssen zuerst da sein; sie liefern das Material, aus dem die Akte gleichsam auswählen. Nur durch sie entsteht Neues in uns im eigentlichen Sinne; die Assoziationen ruhen auf Vorstellungen, die von Empfindungen herrühren, und das Neue dabei kommt von außen an uns heran, wird neu perzipiert und nicht apperzipiert. Auch die Einheiten, die sich dann ergänzen, die «Bilder» stammen hier von den Vorstellungen her; die Akte aber verknüpfen Vorstellungen zu neuen Gruppen.

Die Akte sind also das den Assoziationen Entgegengesetzte, und nur wenn man sie rein aktiv auffaßt, auch die Apperzeption. Bei Wundt ist das zwar vorbereitet, aber nicht scharf durchgeführt. Nachdem er zuerst[1] aktive und passive Apperzeption annimmt und diese auch unvorbereitet nennt, folgt dann später[2] eine Ausführung fast völlig in meinem Sinne. Er nennt da die Apperzeptionsverbindungen aktive Erlebnisse und weist dieser Klasse die meisten «höheren Stufen» psychischer Prozesse zu. Man erwartet an dieser Stelle endlich, aber wiederum vergeblich, eine Definition der «Akte», bzw. eine Angabe, worin sie sich von anderen Vorgängen unterscheiden. Aber statt dessen folgt z. B. eine Erörterung des Weberschen Gesetzes, das mit Akten direkt gar nichts zu tun hat, nur indirekt, indem Gedanken zu seiner Erfassung nötig sind.

Nimmt man als Gegensatz statt dessen: passive Assoziationsvorgänge und Akte, so wird Apperzeption ein Ausdruck für die Wirkung der Akte: die Zusammenfassung von Vorstellungen in einer anderen Weise, als durch die Assoziationen. Die Akte ordnen das Material neu.

Als Oberbegriff für Assoziation und Akte der Apperzeption kann man dann den Begriff «Wahrnehmung» anwenden; sie besteht zunächst in einheitlichen «Bildern», die sich durch Assoziationsvorgänge verändern, dann aber durch Akte der Apperzeption beeinflußt und dauernd gestaltet werden. Die bleibenden «höheren» Gebilde entstehen alle nur durch Akte, ruhen aber auf Assoziationen.

[1] Grundriß[9], S. 264f. — [2] Ebenda, S. 307f.

Die sonstigen Erscheinungen auf diesem Gebiete fügen sich ungezwungen dieser Zweiteilung ein; so Wundts Assimilationen, Komplikationen usw., zu denen keine Akte nötig sind. Auch das sogenannte Freisteigen der Vorstellungen gehört dazu, denn es hat keinen Aktcharakter, sondern beruht auf Assoziationen, die «latent», d. h. nicht bewußt waren (Wundt l. c. S. 296). Ein Akt kann sie sofort verscheuchen oder zu anderer Gruppierung benutzen; der Traum besteht aus lauter solchen freisteigenden Bildern, und sie erstaunen nur darum im wachen Zustande so sehr, weil die wache Geistestätigkeit meist durch Akte ausgefüllt ist. Die Assoziationen führen gleichsam ihr eigenes Leben, das den Untergrund aller psychischen Ereignisse bildet; fehlen die Akte, wie z. B. auch beim Schlafwandeln, so ist ihr Spiel ungestört; und wenn es sich plötzlich vordrängt, so werden wir erstaunt auf einmal darauf aufmerksam.

Die Akte sind also für das Spiel der Assoziationen gleichsam die «Hemmungen» Herbarts; man kann auch sagen: das wache Leben ist ein ständiges Träumen — unterbrochen, gestört, gehemmt — d. h. geordnet, geklärt, gesteigert durch die Akte. Im Traum «verfolgen» uns fortwährend Vorstellungen; wenn uns im Wachen etwa eine Melodie «verfolgt», so fühlen wir das als etwas Auffälliges. Sobald wir uns jedoch mit irgendeinem Akt (der Aufmerksamkeit, des Erinnerns usw.) von ihr abwenden, so hört die Verfolgung auf. Die Assoziationen herrschen, solange und inwieweit sie nicht durch Akte gezügelt werden und zu neuen Gebilden verwendet.

Im einen Fall stammt die neue Einheit von den Akten, im anderen aus den Empfindungseindrücken; immer behält eine einmal gestiftete Einheit eine Tendenz zu dauern bzw. sich als solche zu erhalten und in den Reproduktionen wieder regeneriert zu werden. Die Tatsache dieser leichteren Regeneration des schon einmal verknüpft Gewesenen muß als solche hingenommen werden und begründet einen großen Teil der psychischen Vorgänge.

Man kann aber dieses Bestreben einer einmal vorhandenen Einheit, sich zu ergänzen, mit gewissen Naturvorgängen vergleichen,

soweit eben eine solche Parallele Wert hat. Auch die Teile eines Organismus haben ein Streben, wenn verletzt, sich wieder zu vervollständigen (Restitution); auch Flüssigkeitstropfen rinnen zusammen; an die chemische Attraktion braucht man gar nicht zu denken. Man braucht sich die einzelnen Vorstellungen auch nicht als besondere Atome oder «mechanisch» zu denken, sondern nur anzunehmen, der einmal vorhandene Zusammenhang behalte eine gewisse Dauer; auch nicht für immer, da vieles wirklich völlig vergessen wird, und nicht bewußt, sondern «latent».

Wir haben z. B. einen See gesehen mit Schwänen und einem Kahn. Dieser Komplex war in einem einzigen Eindruck zusammen. Jeder einzelne dieser drei Bestandteile kann die anderen beiden wieder «erwecken», d. h. umgekehrt: der Komplex bleibt bestehen, irgendwie und irgendwo. Sehen wir nun denselben See ohne Kahn und Schwan, so ergänzt er sich mit Leichtigkeit zu dem reicheren Bilde; ein zweiter Anblick ist nie völlig unverändert derselbe, wird aber durch Assoziationen dem ersten ähnlicher. Das scheint mir gut zu der Darlegung der Assoziationen zu stimmen, wie sie W. Wundt[1] in Beziehung auf die «elementaren» Prozesse gibt, wo er z. B. betont, daß die festesten, die er «Verschmelzungen»[2] nennt, diejenigen sind, aus denen die psychischen «Gebilde selbst» entspringen. Die Einheiten, von denen ich spreche, sind eben solche elementaren Verschmelzungen, wobei ich allerdings nur die Vorstellungen aus Empfindungen ins Auge fasse, das Gefühl aber einer ganz anderen Art von psychischen Ereignissen zurechne. Das erste ist immer schon ein «Gebilde»; und bei späteren Wiederholungen gliedern sich die Assoziationen diesem irgendwie an; ergänzen es oder verändern es.

Die psychische Regeneration läßt sich also im Gebiet des Vitalen zusammenstellen mit den Restitutionstendenzen des Organismus, und dieses Ergänzungsstreben kann wie das Gedächtnis (die Mneme) als eine Grundfunktion des Organischen angesprochen

---

[1] Grundriß [9], S. 273 f.

[2] Der Begriff «Verwachsung» ist abzulehnen, da er in dem Gedanken des Wachstums etwas hereinträgt, was die Assoziationen niemals bewirken können.

werden. Die Akte stehen außerhalb der Regenerationsprozesse der Bildassoziationen; sie schaffen neue Einheiten, aber unabhängig von jenen Vorgängen.

Als Oberbegriff für Assoziation und Apperzeption, die Gebilde der Vorstellungen und ihre Veränderung durch Akte aber kann man den Begriff «Wahrnehmung» fassen; sie setzt sich auch im bisherigen psychologischen Gebrauch des Wortes aus einem passiven (reaktiven, rezeptiven) Teil und einem aktiven (gestaltenden) zusammen. Wahrnehmung ist nichts Einfaches und zunächst auch rein passiv möglich; da aber die Menschen in Akten leben, so greifen diese fortwährend ein und erzeugen die Komplikation, den umgestalteten Teil. Man kann dann weiterhin in sinnliche und innere Wahrnehmung trennen, wie bisher, wobei allerdings von dieser die Akte ausgeschlossen sind, da sie nur erlebt, aber nicht wahrgenommen werden können.

6. Intellekt und Intelligenz.

Während wir bei der Betrachtung der Assoziationen zu den elementarsten Prozessen des psychischen Lebens herabgestiegen sind, möchte ich zum Schlusse dieser grundlegenden Erörterung noch auf eine Konsequenz der Unterscheidung von Vorgängen und Akten für die komplizierten Begriffsbildungen hinweisen. Ist jene Scheidung richtig, so muß sie sich auch da zeigen. Es muß sich ein Unterschied bei der gesamten Begabung (Oberbegriff) eines Menschen zeigen, ob die Vorgänge überwiegen oder die Akte. Ob das Material an Quantität und Qualität den Unterschied macht (Vorstellungen, Assoziationen) oder die Zahl der Akte.

Nun haben wir in der Sprache die beiden Begriffe Intellekt und Intelligenz. Sie sind etwa so verschieden: jenen schreiben wir allen Menschen zu, diese nur einer bestimmten Auswahl. Der Mensch hat einen Intellekt; eine Anzahl Menschen nennen wir intelligent. An der Vermengung beider leiden meines Erachtens auch die sonst so wertvollen Erörterungen E. Meumanns[1], die

[1] Intelligenz und Wille, 1908.

an Schärfe gewinnen würden, wenn diese Unterscheidung den Tatsachen untergelegt würde. Im Begriff Intelligenz steckt der Aktbegriff; zur Intelligenz gehören viele Akte; zum Intellekt nur Material.

Je nachdem dieses besser oder schlechter, höher oder niedriger, reicher oder ärmer ist, sprechen wir von Graden des Intellekts, den wir aber keinem Menschen völlig absprechen. Dagegen unterscheiden wir Stufen der Intelligenz je nach der Wirksamkeit der Akte. Zwar können wir auch die Akte niemand ganz absprechen, aber ihre Leistungen können doch sehr zurücktreten, zu fehlen scheinen, sehr selten zu beobachten sein.

Die Negation verschärft das noch: wir nennen «dumme» Menschen unintelligent; sie haben zu wenig Akte. Dagegen haben wir für den Intellekt gar keine richtige Negation, er ist eben das «Vermögen» zu denken; die ständige Grundlage der Intelligenz. Ohne Intellekt sind auch die Tiere nicht; ob man ihn in einer abgeschwächten Form auch den Pflanzen zuschreiben will, steht dahin. Aber der Intellekt ist jedenfalls etwas Vitales; die Intelligenz nicht. Sie beruht auf alledem, was sich weiterhin als Leistungen der Akte erweisen wird; also scheint es mir am richtigsten, so zu definieren: Intellekt ist die Fähigkeit, zu denken im allgemeinen Sinne dieses Wortes; Intelligenz ruht stets auf dem Nachdenken, also auf Akten und ist ein Gesamtausdruck für die Leistungen dieser. Es muß also bei der Lehre von Begabung und Charakter auch zwischen Anlagen (im engeren Sinne), nämlich den Vorgängen, die auf dem vitalen Untergrund ruhen und dem unterschieden werden, was die Akte aus diesem Material machen. Der Charakter eines Menschen ist aus Ererbtem und Neugewonnenem zusammengesetzt, und dieses ist eine Folge des Eingreifens der Akte, während sich das Ererbte nach Gesetzen entwickelt, wie sie auch sonst das Organische beherrschen.

Für die Durchführung einer Aktpsychologie bleiben Probleme übrig, die ich noch nicht endgültig zu entscheiden unternehmen

will; davon seien noch zwei hervorgehoben. Das eine ist die Frage, ob wir uns die Akte einheitlich und spezifisch oder qualitativ nicht verschieden zu denken haben, oder ob hier eine gewisse, jedenfalls sehr beschränkte Mannigfaltigkeit angenommen werden muß. In jenem Fall könnte man Akte nur zählen, in diesem einzelne Arten von Akten ihrem Wesen nach unterscheiden. Es fragt sich also, ob die im Vorstehenden in sechs Abteilungen erörterten Aktgebiete sich unter einen gemeinsamen Oberbegriff fassen lassen, der dann das Charakteristikum des Aktes an sich und seiner Wirkungsweise darstellt; oder ob dies nicht gelingt. Einen Inhalt haben die Akte keinenfalls; den bekommen sie erst aus den Vorstellungen, auf die sie wirken. Aber ist nun Erinnern und Phantasieren, Aufmerken und Nachdenken im Grunde dasselbe oder wesenhaft verschieden, und sind die Akte des Selbstbewußtseins damit identisch oder etwas Besonderes?

Ich neige dazu, die Akte einheitlich zu denken und in Begriffen wie «Bevorzugen, Feststellen, Festhalten» von Assoziationen, Gedächtnisbildern usw. ein gemeinsames Charakteristikum zu erblicken, und in Wendungen, wie «richten, umlagern, zielsetzen». Ob sich aber ein gemeinsames Wort finden läßt für diese Einheit, scheint fraglich; auch könnte sich bei dauerndem Durchdenken dieses Problems doch ein nicht in eins zu fassender Unterschied herausstellen.

Die zweite Frage ist die, ob wir den Akten ein Streben zusprechen sollen. Ich werde im vierten Abschnitt gegen die Identifizierung von Akt und Wille Wichtiges vorbringen; dort ist auch zu Trieb und Wille der gemeinsame Oberbegriff des Strebens aufgestellt. Sollen wir nun in jenem Feststellen oder Bevorzugen, Lenken oder Zielweisen einen Urkeim des Strebens erblicken und so für Denkakte und Streben eine gemeinsame Quelle, eine innerste Identität annehmen — oder das Streben durchweg der Verbindung von Akten mit Vorgängen und Gefühl zuweisen, also als etwas Kompliziertes, nicht Einfaches fassen? Ist das erste Problem noch empirisch zu nennen, so führt dieses zweite in die Metaphysik, wie ähnliche am Schluß des sechsten und achten

Abschnittes, und deren eingehende Diskussion überschreitet den Rahmen dieses Buches.

Zum Schlusse stelle ich das Gesagte in folgender Tabelle zusammen:

Oberbegriff	Vorgang u. Zustand	Akt
1. Ichbewußtsein	Vitalgefühl	Selbstbewußtsein
2. Bewußtsein	Aufmerksamkeit	Richtung der Aufmerksamkeit
3. Denkereignisse	Denken	Gedanken
4. Reproduktion	Gedächtnis	Erinnern
5. Wahrnehmung	Assoziation	Apperzeption
6. Begabung	Intellekt	Intelligenz.

II.

Verlauf der psychischen Ereignisse.

Die Theorie der Akte, die im Vorhergehenden als das Wichtigste zunächst herausgehoben wurde, muß sich nun auch bei einer Darstellung des Zusammenhangs des psychischen Lebens bewähren und der Akt, in ihn eingeordnet, an seiner richtigen Stelle erscheinen. Dazu müssen die anderen psychischen Begriffe kurz definiert werden, ohne daß dies allzu ausführlich begründet werden kann, da sonst beinahe die ganze Psychologie hier abzuhandeln wäre. Für den Anfang psychischen Geschehens, gleichsam den Eintritt aus der körperlichen in die psychische Welt, sind drei Begriffe wichtig: Reiz, Empfindung, Vorstellung.

Den Reiz (oder Erregungsvorgang) faßt man allgemein als etwas rein Physisches und überläßt ihn der Physiologie; die Empfindung dagegen ist schon ein vielumstrittener, höchst verschieden erklärter Begriff und wird in der Physiologie und der Psychologie gebraucht.

Das ist sehr charakteristisch für ihn; jene endet mit ihm, diese fängt mit ihm an. Also scheint es mir am besten, ungefähr mit H. Münsterberg[1] die Empfindung zu definieren als den Übergang vom Physischen ins psychische Gebiet, beiden angehörig, weder vom Körper noch vom Bewußtsein zu trennen. Auf rein psychischem Gebiet aber wird jede Empfindung zu einer Vorstellung. Daher kommt es, daß viele «reine» Psychologen

[1] Grundz. der Psychologie, Bd. I, S. 309. «Der Begriff der Empfindung ist gar nicht ein rein psychologischer; er bezieht sich auf das Verhältnis des Bewußten zum Physischen usw.»

mit der Vorstellung beginnen, die Psychophysiker aber mit der Empfindung. Der Reiz ist rein physisch, die Empfindung psychophysisch, die Vorstellung rein psychisch; der Vorgang ist einer, der sich vom äußeren Reiz zur inneren Vorstellung fortpflanzt. So kann man auch mit F. Jodl[1] sagen: «Die Empfindung kündigt die vollzogene Leitung eines den Organismus treffenden Reizes von außen nach innen an und läßt den Reiz in irgendeiner spezifischen Beschaffenheit innerlich erscheinen.» Die reine «Erscheinung» ist eben dann die Vorstellung.

Will man das Physische mitberücksichtigen, so ist ein Sinneseindruck eine Empfindung; will man nur das Psychische bezeichnen, so wird er zur Vorstellung. Was nicht ins Bewußtsein tritt, also nicht zur Vorstellung werden kann, bleibt ein rein körperlicher Reiz oder Erregungsvorgang; Empfindung schlägt gleichsam die Brücke von einem zum andern. Ich bemühe mich bei derartigen Ausdrücken, jede Beziehung zu einer Seelentheorie oder dem Problem des Parallelismus bzw. der Wechselwirkung fernzuhalten, um diese grundlegenden Betrachtungen möglichst von den weiterführenden Spekulationen zu befreien.

Im einzelnen ist dazu noch zu bemerken, daß wir auch bei den sogenannten Organempfindungen Vorstellungen haben, nämlich von unserem Körper und dessen jeweiligem Zustande (Hunger, Durst, Müdigkeit usw.). Der Körper gehört natürlich zum «außen» bei einem rein psychischen Begriff, wie Vorstellung; und das «ich» bei Satzbildungen, wie «ich fühle mich müde, hungrig» gilt dabei im Sinne des Vitalgefühls, nicht aber des Selbstbewußtseins, für das der Körper ein «Mich» (James), aber kein «Ich» darstelllt. Man kann auch sagen: «Ich», als ununterschiedener Komplex von Vitalgefühl und Selbstbewußtsein, fühle «meinen», d. h. den dazu gehörigen Körper müde. Oder auch bei «geistiger» Ermüdung das dazu gehörige Hirn. Auch C. Stumpfs «Gefühlsempfindungen» — eine wohl nicht glückliche Terminologie — gehören hierher, da sie körperlich bedingt sind; im übrigen komme ich darauf noch bei der Theorie des Gefühls

[1] Lehrbuch der Psychologie[2], I, S. 161 (III, 43).

zurück. Immer ist eine Vorstellung eines Körperteils, des ganzen eigenen Körpers oder eines fremden vorhanden, wenn Vorstellungen aus Empfindungen entstehen.

Der Begriff «Vorstellung» ist hier in seinem weitesten Sinne genommen[1], wo er präsentative und repräsentative Erscheinungen, primäre und sekundäre Elemente, Wirkungen der Sinne und des Gedächtnisses umfaßt. Das Bewußtsein besteht aus Vorstellungen, zunächst gleichgültig, woher sie kommen. Mir scheint das Bedürfnis nach einem derartigen, alles zusammenfassenden Begriff vorzuliegen, der ein rein psychischer sein muß; Empfindung aber ist allemal etwas Psychophysisches. Die Unterabteilungen sind dann Anschauungen für das Primäre, das den Empfindungen entsprechende; und Gedächtnisvorstellungen oder Phantasmen für das Sekundäre. Besser wäre es, statt Anschauungen Auffassungen zu sagen, um von der Assoziation zum Gesichtssinn auch im Worte loszukommen und die Beziehung auf alle Sinne und Empfindungen herzustellen.

Vom rein psychologischen Standpunkt ohne Hilfe des Denkens sind primäre und sekundäre Vorstellungen gar nicht zu unterscheiden; auch nicht eine normale Vorstellung von einer Halluzination. Zweifellos unterscheidet der gesunde Mensch dies alles gerade sehr sicher und ist nie im Zweifel, ob er etwas sieht oder sich nur daran erinnert. Allein diese Orientierung geschieht nicht auf Grund der einfachen psychischen Ereignisse selber, sondern erst durch das Denken, speziell durch das Urteil[2], dessen Betrachtung an dieser Stelle noch sehr verfrüht wäre. Eine Empfindung «empfindet» man zunächst einfach, oder perzipiert sie; soll sie aber zum Objekt des Nachdenkens werden, so kann sie das nur als Vorstellung. In Grenzfällen, wo man wirklich einmal auch im normalen Geisteszustand im Zweifel ist, etwa ob

---

[1] Dies im Gegensatz zu F. Jodl, der I, S. 168 und II, S. 90 den Begriff «Vorstellung» auf die reproduzierten Gebilde einschränken will; und vielen andern Psychologen, die das auch tun.

[2] Es gibt nur Urteilstäuschungen, keine Sinnestäuschungen und noch weniger Vorstellungstäuschungen. Die Sinne haben weder die Gabe zu lügen, noch die Wahrheit zu sagen — sie funktionieren nur.

jemand wirklich gerufen, eine Uhr wirklich schon geschlagen hat, oder ob man das sich nur «einbildete», läßt man den Fall, wenn unwichtig, unentschieden — wenn wichtig, überzeugt man sich auf eine andere Weise, durch Zuhilfenahme weiterer Überlegungen und Beobachtungen.

Rein psychisch gibt es kein Kriterium; danach zu suchen hat aber nur der Psychologist oder erkenntnistheoretische Idealist ein Bedürfnis. Da es für ihn nur Vorstellungen gibt, so ist es ein wahrer Jammer, daß sich solche von Wirklichem und nur Eingebildetem nicht durch ein deutliches Merkmal unterscheiden. Er kann nur zum «Meinen» von Gegenständen seine Zuflucht nehmen und erlangt dadurch immer keine Sicherheit, ob dieses Meinen eine Berechtigung hat. Ob die «wirklichen» Inhalte von Vorstellungen lebhafter, schärfer und dergleichen sind, genügt auch nicht zu einer wahrhaft scharfen Scheidung; rein psychologisch ist da ein non liquet unvermeidlich.

Sobald man aber Realist in irgendeiner Form der erkenntnistheoretischen Fassung ist, liegt wiederum gar keine Schwierigkeit vor. Ob man wirkliche Musik hört oder sich Musik reproduziert, liegt eben daran, ob Tonwellen unser Ohr getroffen haben oder nicht, ob Musik «erklang» oder nicht. Der Inhalt der Vorstellung ist jedesmal ein anderer; einmal ein wirklicher Klang und das andere Mal ein Phantasiebild eines Klanges; sie können sich so unmittelbar folgen, daß man im Zweifel sein kann, ob z. B. die Geigen noch spielen oder ob man im nächsten Moment nur den «Nachklang» hört. Will man das entscheiden, so muß man seine Vorstellungen beurteilen; sie selbst sagen es nicht.

Von der rein psychischen Seite betrachtet, haben nicht die Empfindungen Inhalte, sondern die Vorstellungen — eben die bestimmten Empfindungen! Dies in den Fällen der «wirklichen» Vorgänge; in den anderen ein Gedächtnisbild oder ein Phantasma. Wie die Empfindungen zu Vorstellungen werden, ist das psychophysische Problem, dem das des Gedächtnisses zur Seite tritt; beide sind niemals rein psychisch zu behandeln. Besser würde man immer sagen: das Vorstellen bzw. das Empfinden; denn

eine einzelne Empfindung oder Vorstellung ist uns niemals gegeben, sondern nur Sache der Abstraktion; wir erleben nur Komplexe. Das Vorstellen hat die verschiedensten Inhalte, und man kann, hält man dieses fest, auch ohne Angst vor Mißverständnis von Empfindungsvorstellungen (Anschauungen, besser Auffassungen) und Gedächtnisvorstellungen (Erinnerungsbilder, Phantasmen) sprechen.

Bei Empfindungen verhalten wir uns passiv, im Gegensatz zu den Akten; besser und schärfer sagt man reaktiv. Alle vermeintliche Passivität ist ja, zumal im Psychischen, eine Reaktionserscheinung; etwas völlig Passives gibt es nicht, denn das würde außerhalb des allgemeinen Wirkungszusammenhanges (commercium) stehen. Ich habe deshalb im Vorgehenden schon mehrfach dem Worte «passiv» in Klammern «reaktiv» zugefügt. Definiert man einfach Passivität in der Psychologie als Reaktivität und erklärt, daß es etwas absolut Passives in der Welt nicht gibt, so kann man das geläufigere Wort passiv anwenden, ohne ein Mißverständnis befürchten zu müssen. Alle Vorgänge und Zustände im psychischen Leben sind Reaktionen — auf Empfindungen oder auf Akte; diesen selbst gegenüber aber haben sie einen passiven Charakter. Das Gefühl gehört nach den Darlegungen des nächsten Abschnittes zum Passiv-Reaktiven.

Diese Auffassung aller Vorstellungen als etwas Gemeinsames, ob sie nun von Empfindungen oder vom Gedächtnis stammen, stimmt wohl auch am besten überein mit der von W. Wundt oft hervorgehobenen Tatsache, daß wir bei der Anschauung nie ganz ohne ergänzende Gedächtnisbilder sind; es gibt keine ganz reinen Empfindungsvorstellungen, immer beleben wir die Dinge mit früher Aufgefaßtem. Selbst wenn uns ein noch nie gesehenes Ding begegnet, ergänzen wir aus ähnlichen früheren Erlebnissen; Empfindungen werden nie ohne Phantasmen erlebt, wohl aber umgekehrt Gedächtnisbilder ohne Sinneseindrücke. Für das rein Psychische ist also eigentlich das Reproduzierte typischer; jedenfalls ist keine scharfe Grenzlinie zu ziehen und die Bildung des Oberbegriffs «Vorstellung» gerechtfertigt.

Endlich kann man noch sagen: Empfindungen sind das Zentripetale; Vorstellungen sind zentral — wenn man diese Art von Begriffsbildung bevorzugt. Akte sind dann — um dies vorwegzunehmen — etwa: «intern» und nur Strebungen zentrifugal. Das ist nichts Neues; nur eine andere Ausdrucksform für das Gesagte.

Die Veränderungen der Vorstellungen nenne ich nun psychische Vorgänge. Unter Mitwirkung und in Wechselwirkung mit dem Gefühl entstehen länger oder kürzer dauernde Zustände, je nachdem die Gefühlslage und die Vorstellungslage sich einige Zeit gleich bleibt oder sich langsam bzw. schnell verändert. Die Theorie des Gefühls wird in einem besonderen Abschnitt behandelt und daher hier einstweilen zurückgestellt.

Die Vorgänge würden sich in normalen Menschen bei einer gleichen Folge von Empfindungen gleich abspielen, wenn nicht das Gefühl vor allem das individuelle Moment hineinbrächte. Die äußeren Umstände und Sinnenreize sind häufig für viele Menschen die gleichen; aber das Gefühl ist es prinzipiell niemals. Daher entzieht es sich auch der experimentellen Beobachtung. Abstrahiert man daher von dem «Gefühlston», so erhalten Vorstellungen und Vorgänge einen viel allgemeingültigeren Charakter; sie variieren durch die verschiedenen Lebensumstände der Einzelnen und durch bestimmte Anomalien (Farbenblindheit und dergleichen), die aber weit seltener sind, als sie nach ihrer eingehenden Behandlung in der Psychologie zu sein scheinen; und der Fall der normalen Gleichmäßigkeit in der Rezeption ist unbedingt der häufigere. Nur bei Hereinziehung des Gefühls geht der Schluß auf die Vorgänge (dann eben die Zustände) anderer Menschen oft fehl; während sich sonst die wechselnde Auffassung der Außenwelt als mit den äußeren Vorgängen gleichmäßig wechselnd erweist.

Die Erinnerungsbilder sind allerdings auch individuell verschieden und können von den Einzelnen in verschiedenem Maße zur Ergänzung des Aufgefaßten verwendet werden; allein bei den

einfachsten Vorgängen, um die es sich zunächst handelt, kommt da nur einer mehr oder minder in Betracht; z. B. ob man einen bestimmten Gegenstand seltener oder schon öfter oder noch gar nicht aufgefaßt hatte. Im allgemeinen sind die Vorgänge, die sich am meisten gleichenden und am sichersten zu erkennenden unter den psychischen Ereignissen. Daher auch die Erfolge des Experiments auf dem Gebiete der Sinnespsychologie, bzw. der durch Empfindungen entstandenen Vorstellungen.

Diese Vorgänge sind nun durchaus kein Chaos, auch vor dem Eingreifen von Akten nicht. Die Empfindungen vermitteln uns gewisse Einheiten und eine bestimmte Ordnung — nur nicht die Ordnung der Wissenschaft. Diese ist immer eine andere und entsteht nie ohne Akte. Am besten vergegenwärtigt man sich für diese Erörterung den psychischen Zustand eines Kindes vor der Zeit des Auftretens der Akte und des Selbstbewußtseins, also etwa in den ersten drei Lebensjahren. Daß hier schon irgendeine Ordnung vorliegt, ist unbestreitbar; die Vorgänge verlaufen nicht völlig «sinnlos», die Orientierung in der «Außenwelt» gelingt ohne Skrupel über diese wie beim Tier. Die im Leben gewonnenen Einheiten und Resultate einer (nicht Kantschen) Erfahrung, schärfer etwa der Empirie, behalten wir auch da, wo unser Ich schweigt.

Die Psychologie hat gar keinen Grund, sich an dieser Stelle von einer bestimmten Erkenntnistheorie verwirren zu lassen. Es ist eine vorgefaßte Meinung Kants, die «Verbindung eines Mannigfaltigen» könne niemals durch die Sinne in uns kommen, und wir könnten uns nichts als im Objekt verbunden denken, ohne es selbst verbunden zu haben. Eine unbefangene Betrachtung ergibt als einfachste Tatsache, daß wir zunächst in unserer Ordnung von der Außenwelt durch die Sinne bestimmt werden und unser Denken passiv den Empfindungen folgt, solange nicht die Akte in die Vorgänge eingreifen.

Das ist das allgemeine Denken im weiteren Sinn des Wortes, das zunächst von den Empfindungen abhängig ist; seine Ordnung erfolgt an der Hand der äußeren Objekte, die nur für den philo-

sophischen Idealisten nicht da sind und ohne uns gar keine Einheiten zeigen würden. Wir ordnen sie vorläufig, weil sie geordnet sind, und bilden zunächst diejenigen Einheiten, die uns die Empfindungen vermitteln. Nennt man das Ganze der Objekte: «die Natur», so finden wir zunächst die Ordnung, die uns die Natur aufzwingt, und erst das wissenschaftliche Nachdenken (in Akten) ordnet anders; nämlich zu Zwecken der Erkenntnis.

Dem voraus, und zwar in jeder Weise wirklich genetisch voraus, beim Menschengeschlecht wie beim Kinde, nicht etwa als «Erfahrungsbedingung» geht die passiv-reaktive Ordnung der Mannigfaltigkeit und erhält seine ersten Aufgaben von den Objekten durch die Empfindungen gestellt; das allgemeine und primäre «Denken», das auch dem Tier und dem Kind zukommt, verläuft in passiven, aber nicht chaotischen Vorgängen.

Die Leistung des Denkens (im weiteren Sinne des Wortes) nennen wir Wahrnehmung. Der Begriff der Wahrnehmung hat einen Januskopf, ganz wie der der Empfindung. Dieser weist rückwärts auf das Physische, vorwärts auf die Vorstellung; jener rückwärts auf die Vorgänge und vorwärts auf die Akte. Denn da der gesunde Erwachsene meist im wachen Zustand Akte erlebt, so ist die Wahrnehmung ohne Akte eine Abstraktion. Aber sie muß vorgenommen werden, und auch schon die Erörterungen über Wahrnehmung in der bisherigen Philosophie weisen auf eine Doppelfunktion, die in der Auffassung der Wahrnehmung als eines einfachen Vorganges steckt.

Die Wahrnehmung erscheint einmal als auf Empfindungen beruhend — das andere Mal als ein Produkt des Nachdenkens und der schon wissenschaftlich geordneten Auffassung. Es ist im gewöhnlichen Sprachgebrauch ebenso unmöglich, Wahrnehmung und Erfahrung scharf auseinanderzuhalten, als Empfindung und Gefühl. Diese Begriffe durchkreuzen sich fortwährend; bald wird Erfahrung als «grobe» Empirie gefaßt, bald (Cohen-Kant) im engeren Sinne als wissenschaftliche Ordnung. Behält man letztere Terminologie bei, so weist die Wahrnehmung vom allgemeinen zum speziellen Denken, von den Vorgängen zur Erfahrung und steht zwischen

beiden in der Mitte. Es gibt eine Wahrnehmung ohne Akte — lediglich durch die Vorgänge bestimmt — und es gibt eine schon von Akten beeinflußte, die zur Erfahrung hinleitet. Ohne diese Unterscheidung von Vorgängen und Akten bleibt der Begriff Wahrnehmung schwankend und unbestimmt, wie z. B. auch aus A. Messers[1] Darlegungen hervorgeht.

Ich unterscheide also Wahrnehmung, auf Vorgängen beruhend — und solche, die, schon von Akten beeinflußt, zur Erfahrung hinüberführt. Die erstere, einfachere Art setzt sich aus «äußerer» und «innerer» Wahrnehmung untrennbar zusammen; sie ruht auf Auffassungen, denen wir aber ständig ergänzend Erinnerungsbilder beimengen. Nennt man aber innere Wahrnehmung nicht diese passiven Gedächtnisergänzungen, sondern eine Beurteilung unserer Wahrnehmung, «wo die Objekte meine Wahrnehmungserlebnisse selbst sind» (Messer, S. 8), so gehört dies natürlich in das Bereich der Akte. Aber man tut besser, nicht von solcher «Wahrnehmung der Wahrnehmung» zu sprechen, sondern diese Selbstbeobachtung unter die Urteilserlebnisse einzureihen, über die im folgenden zu sprechen ist. Der Begriff Beobachtung schließt dann immer einen Akt der Aufmerksamkeit ein.

Die Ordnung, die unsere einfachste Wahrnehmung in der «Natur» vornimmt, ist die Einteilung in Dinge und Bewegungen.[2] Diese ist nicht subjektiv, sondern wird uns durch die Objekte aufgezwungen; ob wir dabei die Dinge an sich oder die Bewegung an sich erfassen, kann der Psychologie gleichgültig sein. Unsere Wahrnehmung läßt sich immer auf diese beiden Reihen zurückführen, besonders wenn wir die Aufstellung verfeinern in: Form der Dinge und Form der Bewegungen[3]. Doch ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen; die Objekte bieten sich unseren Sinnen immer geformt dar, und so sind auch die einfachsten Vor-

---

[1] Empfindung und Denken, 9f. und 62, wo «in der Wahrnehmung auch Begriffe enthalten sind», und weiterhin. Begriffe gehören nie dazu.

[2] Cfr. mein Urteil und Begriff, S. 30f. und sonst.

[3] Cfr. meine Vorfragen der Naturphilosophie, S. 130f. und 143 Anm.[2]. Die Farbe ist die Form des Lichtes usw.

stellungen solche, die eine Form der Außenwelt zum Gegenstand haben.

Will man einen Anhaltspunkt haben, wie uns die Dinge ohne die Akte etwa erscheinen, so braucht man nur an die Traumbilder zu denken und sie sich in die Erinnerung hervorzurufen. Akte kommen da nur in Betracht, soweit sie früher auf die Vorgänge gewirkt haben; z. B. nur miterinnerte Urteile, keine gegenwärtigen. Irgendeine Ordnung herrscht aber auch da, nur nicht die uns gewohnte, die wir im Wachzustand mit Hilfe der Akte ständig vornehmen. Die Form ist vorhanden, auch Dinge (Personen und Sachen) und Bewegungen. Aber jene haben etwas Körperloses, wie die Schatten der griechischen Unterwelt, und diese etwas Zweckloses, Vorüberjagendes — eine Aufeinanderfolge ohne verbindenden Sinn.

Wir können uns hier von keiner Wirklichkeit überzeugen, weil keine vorhanden ist; aber die Traumbilder bestehen wesentlich aus Reproduktionen ehemaliger Sinneseindrücke. Die Folge der Bilder enthält Teile unserer Orientierung in der Welt; ein Chaos ist sie doch nicht. Also sind unsere Sinne an der Ordnung nicht unbeteiligt, und diese erste Ordnung oder Orientierung in der Welt ist nicht unsere Tat, sondern unser Erleiden. Allgemeingültig und notwendig im strengen Sinn ist sie nicht, nur tatsächlich und gleichmäßig für die Überzahl der normalen Menschen; die Natur wird so von der normalen menschlichen Organisation aufgefaßt, und sie ist es, nicht wir, die dazu Anlaß gibt.

Hier nun ist der Punkt, wo die Leistung der Akte einsetzt und unsere Wahrnehmung verändert. Erst die Akte ordnen anders, als die Natur es will; sie bevorzugen eine Vorstellung vor der anderen. Schon im Selbstbewußtsein werden die Vorstellungen bevorzugt und festgehalten, die zum engeren, nicht nur vitalen Ich gehören; in der Aufmerksamkeit wie in der Erinnerung findet diese Bevorzugung statt. Mit dem Wort bevorzugen ist der Keim des Begriffes «Wert» gegeben, der später zu erörtern ist; er ist nur der objektive Ausdruck für die auswählende

und bevorzugende Leistung der Akte. Allerdings nur der bewußt erfaßte Wert, der dann von dem einfach Nützlichen oder Vorteilhaften, das bei jedem Organismus eine Rolle spielt, zu scheiden sein wird.

Aber die Akte tun noch mehr: sie bevorzugen nicht nur, sondern sie halten auch fest — für später, für eine Zukunft; und das ist etwas, was die Vorstellungen allein niemals leisten können und der entscheidendste Punkt. Man kann auch sagen, die Akte bevorzugen eben nicht für den Moment ihres Auftretens, sondern für eine Dauer; sie verleihen den bevorzugten Vorstellungen bleibende Bedeutung; sie nageln sie fest und verändern damit die ganze Wahrnehmung. Assoziationen bringen das niemals fertig; sie enthalten keine Beziehung auf ein «später», sie verlaufen in ewigem Wechsel ohne übergreifende Bestimmung einzelner Vorstellungen für eine Zeitdauer. Hier liegt der Keim für den Begriff des Geltens — Akte verschaffen Vorstellungen Geltung. Es ist der Übergang aus dem Reich des Seins in das des Sollens.

Diese einfachste und erste Leistung der Akte wird meist sofort in logischer Terminologie gefaßt als Urteil. Aber der Begriff Urteil zeigt denselben Januskopf wie der der Wahrnehmung. Das lehrt die Geschichte der Urteilstheorien auf das deutlichste. Zwar ist das Wort Akt nirgends geläufiger als in dem Ausdruck «Urteilsakt», andrerseits wird aber der Begriff Urteil gern auf ein Gebiet ausgedehnt, das noch nicht von den Akten beherrscht ist. Zwei Tendenzen gehen in der Urteilstheorie nebeneinander oder kreuzen und befehden sich.[1]

Die eine erweitert den Begriff «Urteil» so sehr, daß er schließlich mit Denken gleichbedeutend wird; nach dieser Auffassung gehört er dann zum Denken im weiteren Sinne, nicht zum Nachdenken in Akten. Die andere Tendenz betont den feststellenden, normativen Gültigkeitscharakter, der im Sprachgebrauch am

[1] Cfr. mein Urteil und Begriff, 1906, S. 11f. — Falsch ist dort die Anmerkung auf S. 21, da sie auf einer irrtümlichen Fassung des Begriffes «Vorstellung» beruht; richtig ist, beide, Vorstellung und Wahrnehmung, in der Psychologie zu behandeln und in der Logik vorauszusetzen.

schärfsten bei dem juristischen Begriff des Urteils zum Ausdruck kommt; das kann nicht ohne Akte erfolgen, und das Urteil gehört dann zu deren Leistungen. Bei der ersteren Auffassung wird entweder ein Zusammenfügen, eine Synthese von Vorstellungen der Urteilstheorie zugrunde gelegt; so fast durchgängig in der älteren Logik. Oder es wird die Zerlegung einer Gesamtvorstellung in ihre Bestandteile als Anfang angenommen; so bei W. Wundt. Diese Verschiedenheit hängt mit der ersten zusammen; den Anfang des Denkens im allgemeinen kann man auch als eine Zerlegung fassen; sowie man die Gültigkeit betont, muß man an der Synthesis festhalten, denn nicht durch trennen, sondern durch Verbinden entstehen neue Einheiten, die eine besondere Bedeutung erlangen können.

Will man diese beiden Seiten des Urteilsbegriffs irgendwie sprachlich fixieren, so könnte man von reinen Wahrnehmungsurteilen und Feststellungsurteilen sprechen. Das eine wäre dann wesentlich von der Psychologie zu untersuchen, das andere mehr von der Logik. Aber es gibt offenbar drei Arten von Festsetzung oder Feststellung: eine nur für mich selbst und für den Moment, und eine für eine gewisse Dauer; nur diese letztere kann auch zur Mitteilung an andere bestimmt sein und mit deren Feststellungen in Wechselwirkung treten. Also setzt an dieser Stelle mit Notwendigkeit der Begriff der Sprache ein. Prinzipiell könnte auch eine Feststellung für die Dauer rein subjektiv erfolgen; sie ist möglich und vollziehbar. Aber sie wird kaum je realisiert, da die Fähigkeit zur Verständigung durch die Sprache, die sicher in der Entwicklung gleichzeitig mit bewußten Urteilsakten sich geltend machte, sofort zur Äußerung drängte und zur Korrektur des rein Subjektiven an der Wahrnehmung der anderen. Erst das Symptom einer schon hoch entwickelten Kultur ist ein einsames Denken, das seine Feststellungen für sich behält. Also gliedert sich das Feststellungsurteil tatsächlich nur in zwei Formen: das subjektive und das Urteil als Satz, als Aussage.

Nur aus dem Aussageurteil entfaltet sich das Begriffspaar wahr und falsch, das Aristoteles der Urteilsdefinition zugrunde

gelegt hat. Denn das Subjektive und Momentane ist immer wahr, da es ja mit gar nichts verglichen wird. Zu dem Begriff wahr und falsch gehören aber mindestens zwei Wahrnehmungen, die man aufeinander bezieht und deren spätere die frühere korrigiert. Das ist nur möglich bei einem Urteil, das versuchsweise auf die Dauer berechnet war, durch einen späteren Wahrnehmungsakt von irgendeinem Gesichtspunkt oder Maßstab aus für irrig erklärt wird. Diesem aber, dem Maßstab für wahr und falsch, war eine Feststellung auf die Dauer eigen, die nicht erschüttert worden ist; der Maßstab enthält ein normatives Urteil, von dem aus erst eine andere Wahrnehmung in bezug auf eine zweite für richtig oder falsch erklärt werden kann.

In einem einfachsten Fall erklärt man z. B. eine optische «Sinnes»täuschung auf Grund einer Tastwahrnehmung nur dadurch für falsch, daß man dieser unbedingt traut; das Objekt war wirklich, wenn es der Tastsinn bestätigte, eine Täuschung, wenn dieser nein sagte. Würde man auch dem Tastsinn mißtrauen, so gäbe es eine endlose Reihe von Zweifeln. Ein Urteil muß feststehen, damit man zwei andere in bezug auf sich und diesen Maßstab für wahr oder falsch erklären kann; dazu gehören also drei Urteilsakte: ein dauerndes Aussageurteil — hier im Beispiel das auf Grund des Tastsinns gefällte — und zwei versuchte Aussageurteile, von denen dann eines als dauerndes festgestellt wird.

Das führt zu einer weiteren Unterscheidung, die ich seinerzeit getroffen habe,[1] nämlich zwischen einer Vorstufe des Urteils (Gedankenkombination, Versuch eines Urteils) und dem vollendeten, vollkommenen, echten Urteil. Ich sagte dort: «Ein Gedanke (Kombination) ist die versuchsweise Eingliederung einer einheitlichen Anschauung in eine oder zwei Reihen von Anschauungen (Ding- und Bewegungsreihe), ohne Entscheidung über die Zusammengehörigkeit». In der hier gebrauchten Terminologie kann man statt dessen sagen: «die versuchsweise Feststellung einer Wahrnehmung für eine Dauer». Das reine Wahrnehmungsurteil ist keine Kombination, denn ihm liegt kein Akt zugrunde; dagegen

[1] Urteil und Begriff, (1906), bes. S. 45.

wird das subjektive Urteil meist als Vorstufe eines echten Aussageurteils auftreten. Jene Unterscheidung von Kombination als Vorstufe und Urteil war wesentlich logisch gemeint und berührt und durchkreuzt sich mit der hier getroffenen, psychologisch gemeinten.

Eine Kombination kann auch eine Frage sein oder ein Witz;[1] und diese Formen sind sehr geeignet, den prinzipiellen Unterschied von allgemeinem Denken in reinen Wahrnehmungsurteilen und den Leistungen der Akte zu illustrieren. Ein Tier kann weder fragen, noch einen Witz machen — nicht nur deshalb, weil ihm die Sprache fehlt, sondern weil in diesen Formen eine Beziehung auf die Zukunft liegt, die allem Passiven fehlt. Eine Frage erheischt irgendwie und irgendwann eine Antwort; und ein Witz will im Grunde ein Urteil abgeben, nur indirekt; er zielt auf ein Urteil, das er im anderen Menschen hervorrufen will. Niemand macht Witze nur für sich selbst, sondern will sie gern jemand erzählen. So ist weder Frage noch Witz Selbstzweck, wie ein echtes Urteil, sondern nur Vorstufen zu solchen. Endlich bietet die Negation ein scharfes Unterscheidungsmittel zwischen reinem Wahrnehmungs- und Feststellungsurteil. Jenes ist niemals negativ, sondern immer positiv; ebenso die Kombination. Erst das Aussageurteil hat ein volles Interesse daran, ein Nichtsein, ein Nein, einen Irrtum festzustellen, weil es auf eine Zukunft zielt; das nur subjektiv Bleibende hat kein Interesse an einer Korrektur, kann aber prinzipiell auch schon negativ sein, wenn es auch meist positiv sein wird. Nur im Wesen des reinen Wahrnehmungsurteils ist die Negation ausgeschlossen; sie ist stets sekundär und erklärt durch ihre Feststellung eine vorangegangene Vorstufe für unrichtig.

Diese ziemlich verwickelt erscheinenden Verhältnisse bei der Theorie des Urteils lassen sich übersichtlicher darstellen, wenn man die logischen und psychologischen Gesichtspunkte in der nachfolgenden Weise zusammenzufassen sucht. Die Logik kann mit dem echten, dem Aussageurteil beginnen und die weniger

[1] Ebenda S. 16 oben; über das Problem der Negation S. 46f.

vollendeten Formen: Gedankenkombination, Frage, Witz und dergleichen als Vorstufen dazu behandeln; wobei allerdings eine scharfe Abgrenzung dieser und eine Diskussion ihrer Eigenart, und nicht etwa nur der sprachlichen, sondern der inhaltlichen, nötig ist. Das reine Wahrnehmungs- und das subjektive Urteil ist für die Logik weniger wichtig. Die Psychologie aber muß in erster Linie fragen: wo und wann bei den verschiedenen Ereignissen sind Akte beteiligt und in Frage. Das kann am besten aus den Konsequenzen beurteilt werden: nur Akte führen weiter, zu höheren Gebilden oder Stufen des Denkens.

Die reinen Wahrnehmungsurteile ohne Akte führen nicht weiter; es bleibt bei Auffassungsbildern oder Gedächtnisbildern und dem Spiel der Assoziationen. So beim kleinen Kind, dem Tier und dem Menschen im Traume. Diese Urteile — wenn man sie überhaupt so nennen will, und nicht einfach von passiver Wahrnehmung im Gegensatz zum Urteilsakt reden will — sind abhängig von den Sinnesempfindungen und dem Gedächtnis, und damit von den Gegenständen; es ist die Empirie im engeren Sinne und noch keine «Erfahrung», aber ihre Grundlage. Die Einheiten, die sie herstellen, sind uns gegeben und aufgezwungen; aber sie treten deshalb beim Erwachsenen nicht klar in die Erscheinung, weil sie von den aktiven Bestandteilen der Wahrnehmung ständig durchsetzt und verändert werden. Die einfachste Einordnung der Umwelt in Dinge und Bewegungen und Phantasmen davon gehört hierher, und diese sind — nicht etwa schon begrifflich gefaßt! — die Urbestandteile unserer Orientierung in der Welt.

Die subjektiven Urteile führen zwar weiter, aber nicht zum Begriff. Sondern wiederum zu einer Vorstufe, die ich «Eindruck» zu nennen vorschlug.[1] Die Wahl des Wortes ist wiederum nicht die Hauptsache, sondern die Sache selbst: die Fixierung eines Stadiums der psychischen Ereignisse vor der eigentlichen Begriffsbildung, die das Wort «Eindruck» bewirken soll. Das Wort «Sinneseindruck» wird populär und auch wohl wissenschaftlich vielfach angewandt, aber ohne scharfe Bedeutung noch Definition.

---

[1] Urteil und Begriff, S. 52f.

Hier soll es in eine genaue Terminologie einzuführen versucht werden. Wir haben bei dem Begriff «Begriff» dasselbe Spiel zu konstatieren wie bei dem Begriff «Urteil» und den allermeisten Begriffen der Psychologie: man gebraucht sie einmal in einem weiteren und das andere Mal in einem engeren Sinne[1], und durch die Vermengung und Verwechslung beider entstehen unzählige Irrungen.

Einerseits nennt man Begriff jedes einfache Gebilde des Denkens, andrerseits schreibt man einem Begriff Eigenschaften zu, die nur für einen kleinen Teil der psychischen Produkte Sinn und Geltung haben. So wird der Schein erweckt, als sei nur ein Sprung von der Wahrnehmung in den fertigen Begriff und als bestände unser geistiges Leben aus klar erfaßten und wohldefinierten Begriffen, während dies nur für das Leben der Wissenschaft zutrifft und für diese oft nicht in erwünschtem Maße. Von den vielen Unterschieden, die sich für eine Trennung von Eindruck und Begriff anführen ließen, will ich hier nur das Notwendigste anführen.

1. Es gibt keine Individualbegriffe (nicht: der Begriff «Individuum», sondern der Begriff eines Individuums, der Begriff, der ein solches zusammenfassen könnte), wohl aber Eindrücke von Individuen. Der Begriff bezieht sich immer auf das Allgemeine, und das speziell Individuelle schlüpft durch seine Maschen. Das kann hier nicht bewiesen werden, ohne allzusehr aufzuhalten; alles Wichtige dazu habe ich früher ausgeführt;[2] das einfachste Argument ist, daß niemand imstande ist, einen solchen Individualbegriff als Beispiel in Worten auszudrücken; er figuriert immer nur als theoretisches Postulat in den Lehrbüchern. Der echte Begriff ist der Stellvertreter für eine Anzahl Aussageurteile, die er zusammenfaßt und jederzeit zu wecken gestattet; er ist die Auslösung der einmal gestifteten Verbindungen von Urteilen; er steht also für diese Zusammenfassung. Der Eindruck nicht; er hat «die Gabe» dieser Stellvertretung nicht und bildet nur eine Ein-

[1] So auch in der Kantschen Terminologie: Erfahrung, Vernunft; dann in der Psychologie: Vorstellung, Erkennen, Wille und viele andere.

[2] Cfr. in Übereinstimmung mit H. Rickert, Urteil und Begriff, S. 58f.

heit für eine Anzahl Urteile. Diese sind wohl auch zusammengefaßt, aber nur subjektiv und nur für kurze Dauer. Ein Eindruck verwischt, verlöscht, jagt den anderen; und die Quelle der Einheitsbildung stammt von außerhalb, nicht von uns selbst.

2. Wir verhalten uns in den Eindrücken passiv-reaktiv, und Akte sind dazu nicht erforderlich. Der feste Begriff ruht auf einer Feststellung von Eindrücken, für andere und für die Zukunft; er will gelten; der Eindruck nur für mich — der Begriff für alle. Eindrücke sind normativ ungenügend; sie führen nicht weiter, sie bilden keinen Bau, sie bedürfen keiner Definition und vertragen keine.

3. Aber unser tägliches Leben, die sog. Praxis des Tages, und ein großer Teil, besonders der bildenden Kunst, ruht lediglich auf Eindrücken und bedarf der festen, wissenschaftlichen, definierten Begriffe nicht. Hier spielt ja auch das Individuum die größte Rolle, von dem man nur Eindrücke haben kann. Alles, was man «Intuition» (geistige Anschauung) nennt oder Phantasie (im engeren Sinne des Wortes, wo nicht die ganze Reproduktion mitverstanden wird), ruht auf Eindrücken und nicht auf echten Begriffen. Hier wirken dann Akte mit, die die Eindrücke verändern. Auf Eindrücken beruht das Denken im weiteren Sinne, ohne das spezielle Nachdenken.

4. Denn der Eindruck liegt der Wahrnehmung (und damit der Anschauung, bzw. den Empfindungen und den Sinnen) um eine ganze, einschneidend verändernde Stufe näher. Dadurch daß im Begriff ein einzelnes Wort zum König über die zugrunde liegenden Urteile erwählt wird — ein einzelnes Wort, das das Wesentliche der ursprünglichen Anschauung selten oder gar nicht trifft — wird zwar für die Wissenschaft ein unvergleichliches Handwerkszeug geschaffen, aber auch ein Nachteil eingetauscht: das Weltfremde der Begriffswelt. Diese Stellvertretung entfernt von der Wahrnehmung, gestattet, mit logischen Begriffen zu operieren, wie mit den Begriffen der Mathematik, schafft eine Begriffskunst, die Dialektik, als besonderen Denkkreis im Ganzen des Lebens; aber es ist ein großer Schritt vom Leben weg. Begriffe erwecken

nur mehr Urteile; es ist eine nochmalige Denkoperation nötig, um von da an bis an die Quelle der Wahrnehmung zurückzugelangen. Eindrücke sind näher an ihr; der anschauliche Untergrund ist noch nicht durch jenen seltsamen Wortregierungsprozeß getrübt und übermalt.

5. Endlich der entscheidendste Unterschied: Begriffe bedürfen der Sprache, sind ohne sie nicht denkbar; mindestens ein «inneres» Sprechen muß stattfinden, um diese Begriffsworteinsetzung (zum Stellvertreter) zu ermöglichen. Eindrücke bedürfen prinzipiell der Sprache nicht; sie können in unserem allgemeinen Denken ruhen und niemals sprachlich fixiert werden. Will man sie formulieren, so ergibt sich natürlich sofort ein «Satz», aber der Eindruck an sich hat nichts «Prädikatives» noch Grammatisches. Subjektive Urteile, auf denen sie beruhen, sind sich selbst genug, führen nicht notwendig weiter, können subjektiv bleiben. Nur Begriff, Norm, Wissenschaft strebt grundsätzlich zur Verständigung, zur Gemeinsamkeit. Die Trennung von subjektiven und Aussageurteilen wiederholt und rechtfertigt sich in derjenigen von Eindruck und Begriff. Die Aussageurteile endlich führen am weitesten und sind diejenigen, auf denen sich alle höheren Gebilde aufbauen; schließlich auch diejenigen des Lebens und der Kunst. Denn es ist ja nicht gesagt, daß diese bei Eindrücken stehen bleiben müssen; nur daß sie nicht prinzipiell die Begriffe bedürfen, wie es bei der Wissenschaft der Fall ist. Alles steht in Wechselwirkung, und diese zeigt sich hier in folgender Weise: das Leben in Eindrücken genügt für Gestaltungen; ihre denkende Bewältigung bedarf der Begriffe.

Andrerseits bedarf auch die Wissenschaft der Eindrücke, der Intuition und der Phantasie. Nur bleibt es immer dabei, daß für Leben und bildende Kunst die Eindrücke das Wesentliche, Vorwiegende bilden, für die Wissenschaft dagegen die Begriffe. Sollen die Eindrücke und die auf ihnen ruhenden Gestaltungen des Lebens (Persönlichkeiten) und der Kunst (Kunstwerke) begriffen werden oder zu Normen erhoben, so muß eine Fassung im Begriffe erfolgen, aus der dann ethische und ästhetische Normen entstehen,

die neben die von den Begriffen zuerst geleisteten rein gedanklichen (logischen) Normen treten. Sie sind abgeleitet aus ethisch wertvollen Persönlichkeiten in Gegenwart und Geschichte und ästhetisch wertvollen Phantasieprodukten. Mehr darüber soll in dem Abschnitt über die höchsten Leistungen der Akte auseinandergesetzt werden. Hier ist zum Abschluß noch erforderlich, die soeben wieder gebrauchten Begriffe Wert und Norm zu dieser ganzen Entwicklung in Beziehung zu setzen.

Man muß dazu dreierlei Wertbegriffe unterscheiden; am besten auf Grund der dreierlei Urteilsarten, die erörtert worden sind. Damit soll die Beziehung der Werte zu Gefühl und Willen[1] nicht abgewiesen werden; allein für die Erfassung des Wertes als einer Leistung der Akte ist diese Bezugnahme unnötig.

Es gibt Werte, die ohne Akte zustande kommen, wie die reinen Wahrnehmungsurteile; man kann sie die praktischen Werte nennen. Alles, was für einen Organismus vorteilhaft, nützlich, gewinnbringend ist, hat für ihn einen bestimmten «Wert», im ganzen Bereich der Natur. Für die Pflanze hat es Wert, in der Sonne zu stehen oder begossen zu werden; für das Tier hat die Nahrung in diesem Sinne Wert; beim Menschen gehören alle sogenannten ökonomischen Werte hierher. Gemeinsam ist ihnen, daß wir uns dabei passiv verhalten, diese Werte mehr oder minder anerkennen müssen. Beim Menschen können sie, wie z. B. das Geld, ursprünglich durch festsetzende Akte früherer Generationen entstanden sein, wirken aber dann auf spätere gleichfalls als äußere Macht, ganz wie die «Natur».

Den subjektiven Urteilen entsprechen die rein subjektiven Werte. Aus ihrer Betrachtung ist die sogenannte Werttheorie erwachsen, indem man sie entweder auf das Gefühl oder den Willen zurückführte. Ihnen liegen Akte zugrunde, aber sie stellen eben nur die Bedeutung, den Wert, für das Ich und den Augenblick fest und stehen dadurch in enger Beziehung zu den Eindrücken, die auch subjektiv bleiben.

---

[1] Cfr. Konformismus I, S. 7ff. (1910).

Der Keim zu Höherem liegt nicht in ihnen, sondern erst in den normativen Werten, die den Aussageurteilen entsprechen. Sie sind versuchsweise aufgestellte Normen; durch die Formulierung in der Sprache, die Mitteilung an andere und die Wechselwirkung mit diesen werden Werte betätigt, erörtert, erprobt, und was sich davon bewährt, zu Normen erhoben.

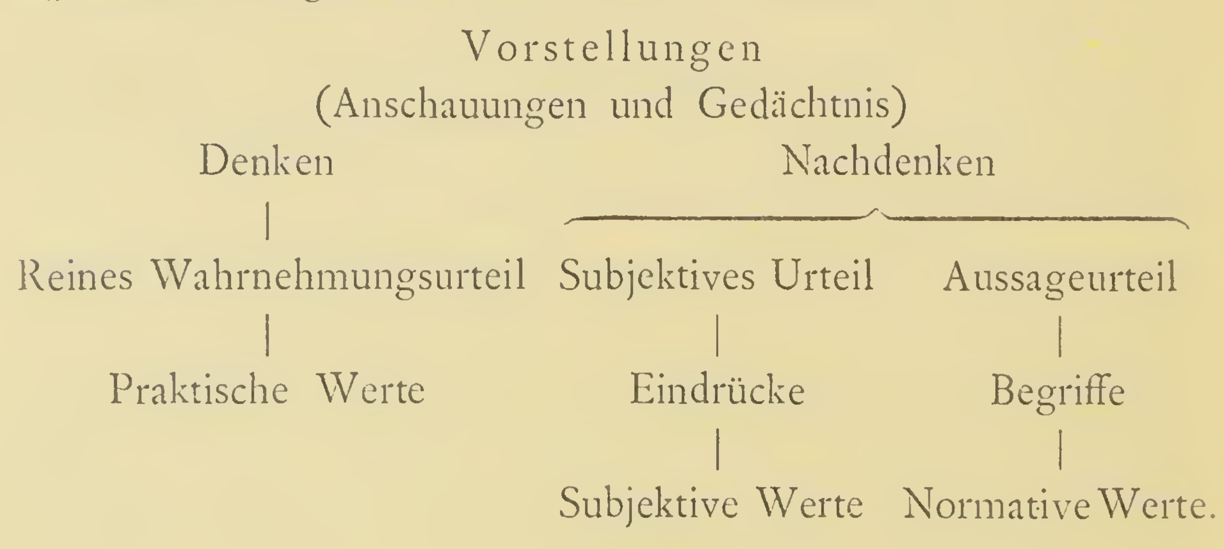
Der Inhalt aller Werte ist niemals aus der Psychologie direkt zu gewinnen, sondern aus den individuellen Verwirklichungen des Lebens; die Aufgabe der Psychologie kann es nur sein, auf das Entstehen der echten Wertbildungen durch Akte hinzuweisen, während Logik (im weitesten Sinne, als Wissenschaftstheorie), Ethik und Ästhetik die Inhalte betrachten, die sich aus Wissenschaft, Leben und Kunst ergeben. Wenn weiterhin von Werten schlechthin die Rede ist, sind allemal die echten, durch Akte entstandenen Werte gemeint; nicht die praktischen Nützlichkeits- oder ökonomischen Werte. Deren logische Fassung und Feststellung geschieht natürlich auch durch Akte, nicht aber die eigentliche Wertbildung, die bei den subjektiven und normativen auch nur durch Akte zustande kommt. Diese Werte sind nicht abhängig von den Wahrnehmungen und bilden eine andere und selbständige Ordnung; ganz analog der Begriffswelt. Die Begriffe sind (logische) normative Werte; der Begriff des Wertes ist aber unabhängig von der sprachlichen Fixierung und bietet auch den Vorteil, daß er sich auf Gebiete ausdehnen läßt, wie das ethische und ästhetische, in denen die innere Erfassung wichtiger ist als der sprachliche Ausdruck.

Eine andere Frage ist, wie die einzelnen, wirklichen Normen sich Geltung verschaffen; das ist ein Problem der Völkerpsychologie und soll besonders erörtert werden. Der Weg geht dabei immer vom Einzelnen zur Gemeinschaft und wieder zum Einzelnen zurück; das Individuum schafft die Norm, die Mehrheit führt sie durch, und dann befolgt sie der Einzelne wiederum. Aber das ergibt sich nicht mehr ohne Berücksichtigung von Geschichte und Leben.

Das in diesem Abschnitt Gesagte soll zeigen, wie sich durch ein wiederholtes Eingreifen von Akten eine immer höhere Stufe

der Befestigung von Gedanken ergibt; je höher das Geoilde, um so mehr einzelne Akte waren dazu nötig. Diese letztere Angabe ist freilich rein hypothetisch, da wir zunächst über die Anzahl der nötigen Akte nichts wissen; doch erscheint es mir nicht unmöglich, daß man in der Zukunft Methoden aussinnen könnte, wenigstens schätzungsweise sich ein Urteil darüber zu bilden.

Ich fasse zum Schluß die Entwicklung der in diesem Abschnitt angewandten Begriffe in einer Tabelle zusammen:



Bisher war nur von dem normalen Verlauf der Ereignisse die Rede, wie es uns zunächst naheliegt. Aber auch die *pathologischen* Erscheinungen des psychischen Lebens sind in hohem Maße geeignet, die konsequente Aktpsychologie zu erproben und ihren Wert für die Erklärung zu zeigen. Die Theorie erfordert, daß es eine *Geisteserkrankung* im strengen Sinne nicht gibt; Akte können vorhanden sein oder fehlen, aber nicht krank werden. Erkranken kann nur das Gehirn und die mit ihm im engeren psychophysischen Zusammenhang stehenden Vorgänge und Zustände. Es gibt einen *doppelten* Zusammenhang der psychischen Ereignisse: im vitalen Lebensgefühl die Einheit der Vorgänge und im Selbstbewußtsein der Zusammenhang der Akte. Der erste ist durch die Kontinuität und das Ineinanderfließen der psychischen Ereignisse in demselben Organismus gegeben; der zweite, das eigentliche Ich, manifestiert sich nicht ständig, sondern intermittierend. Akte sind nicht latent, wie die Vorstellungen, die das

Gedächtnis wieder erneuert; aber das Ich als Aktzusammenhang pausiert, knüpft aber «an der Hand» der Vorgänge mit Leichtigkeit wieder an, wo es aufhörte.

Damit erklären sich z. B. die Erscheinungen des sog. Doppelbewußtseins ungezwungener, als durch die bisherigen komplizierten Theorien.[1] Zumal wenn man die Ausführungen über Gedächtnis und Erinnerungsakte im Abschnitt über den Begriff des Aktes hinzunimmt, da die Beobachtungen der in dieser Weise Erkrankten sich wesentlich auf Gedächtnisstörungen beziehen. Störring sagt darüber: «Es besteht also hier im normalen Zustand Reproduktionsfähigkeit für die Akte früherer normaler Zustände (Akte bei Zuständen!); Erlebnisse der abnormen Zustände werden nicht reproduziert. In einem abnormen Zustand hingegen besteht Reproduktionsfähigkeit für Erlebnisse (Vorgänge) in früheren abnormen Zuständen, für normale Zustände (wo Akte stattfanden) scheint die Reproduktionsfähigkeit zu fehlen». Ich habe in Klammern die geringen Änderungen vorgenommen, die diese Sätze völlig meiner Theorie anpassen. Im psychischen Leben der Kranken pausieren die Akte krankhaft lange; der Aktzusammenhang ist unterbrochen über eine so lange Zeitdauer hin, daß die fortgehenden vitalen Prozesse eine sonst ungewöhnliche Selbständigkeit gewinnen. Es manifestiert sich also das Gedächtnis für sich und die Einheit der Akte für sich; und zwar im sog. normalen wie im abnormalen Zustand dieser Kranken, die beide unnormal sind.

Im normalen Zustand des Gesunden pausieren die Akte nur im Schlaf längere Zeit; da wir uns aber beim Erwachen fast in derselben Situation wiederfinden wie beim Einschlafen, so knüpft auch der neue Aktzusammenhang leicht an den alten an. Würden wir im Schlafe in ein unbekanntes Land versetzt, so hätten wir ähnliche Schwierigkeiten wie die «verwunschenen» Prinzen in den Märchen.[2] Die Kontinuität des vitalen Zusammenhangs ist ja aufs

[1] Cfr. G. Störring, Psychopathologie (1900), S. 203f. Dort auch die übrige Literatur; darunter M. Dessoir, Das Doppel-Ich (1889), und anderes.

[2] Weitere Beispiele bei Th. Ziegler, Das Gefühl[4] (S. 63), der die Erscheinungen des Doppel-Ich schließlich damit erklärt, daß auch die Fähigkeit des Zusammenfassens verloren gehen kann. Das sind eben die Akte.

engste verbunden mit den äußeren Eindrücken — die Akteinheit nicht; im gewöhnlichen Leben laufen beide ungestört weiter, jene, weil die Umgebung keinen auffälligen Wechsel zeigt, und diese, weil sie (in den Akten) in gleichmäßiger Weise auf jene einwirkt. Es ist, wie immer und überall, eine Wechselwirkung und nichts einseitig Isoliertes bei beiden Zusammenhängen; auch die Akte haben ja als «Material» nur die Vorgänge. Pausieren nun die Akte übermäßig lange oder fehlen sie gänzlich (was im strengen Sinn fraglich ist, da fast immer «Lichtblicke» bei Geisteskranken vorkommen), so herrschen die Vorgänge allein; sind diese abnormal (krankhaft) verändert, so geht den Akten gleichsam die richtige Orientierung verloren, und auch wenn sie gelegentlich wieder auftreten, finden sie sich quasi «nicht mehr zurecht». Alle Betrachtungen laufen auf eine doppelte Reihe[1] hinaus, die im gesunden Menschen auch vorhanden sind, aber sich gegenseitig befriedigend regulieren, bei diesen Erkrankungen aber «gespalten» sind, d. h. in diesem Aufeinanderwirken gestört. Außerdem können die Akte mehr oder minder fehlen, und dies wird wohl der erste Anlaß jener Störung der Regulation sein.

Dieser Zweiteilung hat man mit den Begriffen Ober- und Unterbewußtsein Rechnung getragen; das Oberbewußtsein sind die Akte, das Unterbewußtsein die Vorgänge, wenigstens ungefähr.

Wenn das Unterbewußtsein allein vorhanden ist, erscheint uns der Zustand als anormal und die Handlungen bekommen ein rein instinktives Gepräge[2], weil die Akte keinen Einfluß mehr darauf haben. Aus zwei weiteren Fällen konstatiert Störring: «Es ist also in diesen Fällen stets eine Beziehung des Unter-

---

[1] Th. Ziegler, a. a. O. S. 64: «daß das Zusammenfassen . . . . gespalten in zwei oder mehr Reihen verlaufen . . . kann; der Mensch wird hier geradezu . . . eine Zweiheit oder Mehrheit.» Auf eine Spaltung in mehr als zwei deuten nur ganz wenige Erscheinungen, die noch der Erklärung bedürfen.

[2] Störring: «Im normalen Seelenleben soll sich das Unterbewußtsein betätigen in Akten, wie wir sie in der Zerstreutheit vollziehen.» Akt heißt hier Handlung und ist nicht in meinem Sinn gebraucht; die Akte sind gerade bei der Zerstreutheit stark auf einen Punkt konzentriert, die nebenhergehenden Handlungen verlaufen daher rein vital.

bewußtseins zum Oberbewußtsein zu konstatieren.» Das ist nicht mehr so rätselhaft, wenn man annimmt, daß Vorgänge und Akte stets in Beziehung stehen und diese, solange überhaupt noch Akte stattfinden, vorhanden sein muß, da Akte für sich allein nichts leisten können. Störring erklärt die krankhaften Erscheinungen wesentlich aus Störungen der Organempfindungen; das ist sehr einleuchtend für die Vorgänge, denn sie gehören zum Vitalgefühl. Dazu kommt eben in bestimmten Fällen das Ausbleiben der Akte; nimmt man diesen Gesichtspunkt hinzu, so scheinen sich alle Fälle unterbringen zu lassen. Zunächst mit Ausnahme der von Burru und Burot behaupteten sechs verschiedenen Bewußtseinszustände, über die ich mich nicht äußern kann, da mir das Werk nicht zugänglich ist; ich vermute aber, daß sechs verschiedene Zeitabschnitte des vitalen Lebens gemeint sind, die von Akten nicht genügend auseinandergehalten und eingereiht werden. Auch die Theorie des Ober- und Unterbewußtseins gestattet ja keine sechsfache Variation.

Auffällig für meine Auffassung sprechen häufig einzelne, von den Autoren oft nicht herausgehobene Angaben, so wenn eine Patientin sagt: «Ich sehe alles, aber ich erkenne es nicht.» Sie hat Vorgänge, aber die Akte des Nachdenkens wollen sich nicht einstellen; «erkennen» heißt hier: durch Nachdenken beurteilen. Diese Patientin ist örtlich orientiert, zeitlich nicht; unsere Zeitorientierung beruht eben viel mehr auf Akten, während die örtliche direkter durch die Sinne gegeben ist. Von der Zeit können wir eventuell abstrahieren, d. h. auch Gesunde den Ablauf der Zeit nicht bemerken; vom Raum dagegen niemals. Und immer sehen wir die Vorgänge und Zustände in abnormer Weise «Herr werden», wenn die sonst gewohnten bearbeitenden Akte fehlen.

Oder wenn Janet sagt (bei Störring, S. 240): «Es ist notwendig, daß die aufgetretenen Empfindungen (besser Vorgänge) durch eine Art Synthese vereinigt werden . . . dasselbe gilt auch für die Erinnerungsbilder . . . es ist auch notwendig, daß das Ichbewußtsein die Vorstellung erfaßt und sie mit anderen Erinnerungen (besser Gedächtnisbildern) und Wahrnehmungen in Ver-

bindung bringt» usw. Dieser Vorgang vollzieht sich bei uns so einfach und so leicht, daß wir gar nicht einmal seine Bedeutung ahnen.

In diesem letzteren Moment liegt die Schwierigkeit, die Akte zu beweisen; die pathologischen Störungen aber tun dies negativ: das Fehlen der Akte wird von diesen Beobachtern konstatiert und in ihrer Terminologie ausgedrückt. Positiv aber wird der Akt definiert, wenn «die Psychiater von dem Mangel oder der geringen Wirkung einer Zielvorstellung» sprechen (S. 251), denn das Erheben einer Vorstellung zum Ziel ist eine wesentliche Leistung der Akte.

Auf den Unterschied von Gedächtnis und Erinnerungsakten läßt sich eine Einteilung der ganzen Amnesie-Erscheinungen gründen, die mir manches zu klären scheint; in vielen Fällen funktioniert das Gedächtnis anormal, in anderen fehlen die Akte. Beides kann auch ineinandergreifen, so, daß abnormale Gedächtnisbilder allein herrschen oder normalen Akten zugrunde liegen, die darin «ganz vernünftig» erscheinen. Gerade diese Fälle lassen sich anders nur gezwungen erklären und erscheinen als ein Gemenge von Torheit und Vernunft, während nur der eine Komponent, das Gedächtnis, krank ist. Vgl. Störring, S. 262: «Erinnerungstäuschungen bei intakter Urteilsfähigkeit.» Das Material wird entweder von Akten verarbeitet oder nicht; der letzte Fall bildet den Übergang zu den Täuschungen des gesunden Lebens, wo wir in denkenden Akten ungenaue oder falsche Gedächtnisbilder verwenden. Kommt das regelmäßig vor, so nennt man es eine Krankheit. Die Akte sind nur entweder «gesund» oder gar nicht vorhanden. Versagen auch sie auf längere Zeit, so geht die Orientierung ganz verloren.

Damit stimmen die Befunde sehr gut überein; z. B. sagt Störring (S. 273) von dem von ihm so genannten «Wiedererkennungstäuschungen»: «Sie finden sich nicht nur in pathologischen Fällen, sondern auch im normalen Seelenleben.» Nur die eine Komponente, das Gedächtnis, funktioniert falsch; die Akte sind nicht krank. Und der Begriff der «Bekanntheitsqualität» deutet

auch auf eine solche Zweiteilung hin, wenn Störring (S. 279) sagt: «Das Individuum muß das Phänomen, welches man Bekanntheitsqualität nennt, erst deuten, sonst liegt kein Wiedererkennen vor.» Deuten können stets nur Akte; die Bekanntheit kann aus Assoziationen stammen. Aber es fragt sich immer noch, ob solche allein herrschen oder durch Akte «gedeutet» werden.

Endlich ist Störrings ganze 17. Vorlesung (S. 280 f.), die den Anomalien des Ichbewußtseins, seinen Komponenten und seiner Genesis gewidmet ist, eine einzige Illustration zu meiner Annahme zweier Zusammenhänge: des vitalen Ichgefühls und des lediglich in Akten bestehenden wirklichen Ich- oder Selbstbewußtseins. Das einzelne muß dort nachgelesen werden; ich habe nur dies eine Werk zitiert, da eine eingehende Diskussion hier zu weit führen würde, der Leser aber Gelegenheit haben soll, wenigstens das Wichtigste des hier Behaupteten selbst nachzuprüfen.

In engem Zusammenhang mit diesen Erscheinungen eines anormalen psychischen Lebens steht die Frage nach der Normalität des Menschen überhaupt, die in juristischer Beziehung sich in das Problem der Verantwortlichkeit verwandelt. Man bringt dies auch häufig mit dem Problem der Willensfreiheit zusammen, und unleugbar erscheint der Mensch verantwortlicher für seine Taten, wenn er eine solche besitzt. Aber die praktische Jurisprudenz hat doch bald herausgefunden, daß für sie die Entscheidung zwischen Determinismus und Indeterminismus nicht maßgebend sein, bzw. sie nicht darauf warten kann, ob die Philosophen darüber zur Einigkeit gelangen. Auch der deterministisch denkende Jurist muß den Verbrecher bestrafen, sonst geht die menschliche Gesellschaft in die Brüche. Aber die Frage der Normalität droht in viel intensiverer Weise das Strafrecht und seine Grundlagen zu erschüttern.

Zwar dem «gesunden Menschenverstande» ist nichts natürlicher als eine scharfe Einteilung in geistig Gesunde und Kranke, normale und abnormale Menschen. Allein durch die wachsende Beschäftigung mit der Pathologie wird dieses instinktive «Gefühl»

irritiert, und man hört jetzt auch schon häufig den Satz aussprechen: «alle Menschen sind ein wenig verrückt» oder «haben einen Sparren, Klaps» und dergl. Die Grenze wird fließend, und eine Unterscheidung des Abnormalen und Normalen in einer und derselben Individualität wird nötig. Unsere Rechtsprechung kennt das eigentlich schon, wenn sie «momentane Geistesverwirrung» und «vorübergehende Geistesstörung» bei sonst nicht geisteskranken Menschen als Entschuldigungs- oder Milderungsgrund annimmt. Also entsteht die Frage nicht nur: welche Menschen sollen als normal und dadurch zurechnungsfähig und verantwortlich gelten, sondern auch, wann ist derselbe Mensch normal und wann für sein Tun nicht verantwortlich? Dazu muß eine konsequente Aktpsychologie Stellung nehmen; denn Begriffe wie «Bewußtseinstrübung» u. dergl. können nicht mehr genügen.

Und hier gehen die Bedürfnisse des Pathologen und des Richters auseinander; jener kann aus längerer Anstaltsbeobachtung und auf Grund komplizierter Begriffsbildungen sich ein Urteil bilden, dieser bedarf eines äußeren, faßlichen Kriteriums; sonst müßte logischerweise jeder Angeklagte erst psychiatrisch untersucht werden. Mindestens den Verdacht abnormaler Zustände muß schon der Untersuchungsrichter fassen, und die Strafrechtspflege kann nicht prinzipiell in die Hände der Irrenärzte gelegt werden, deren Anrufung eine vorläufige Urteilsbildung[1] des Juristen jedenfalls erfordert. Daß zu dieser ein Bedürfnis und Anlaß vorliegt, zeigt z. B. die geistreiche Theorie des Strafrechtslehrers Max Ernst Mayer,[2] der die Entscheidung in die Psyche des Richters verlegen will. Kurz zusammengefaßt kann man sagen: in wessen Seelenleben sich ein normaler Richter noch einzufühlen imstande sei, der sei normal und als solcher zu behandeln.

Aber offenbar ist damit die Schwierigkeit des Begriffes «normaler Mensch» nicht gelöst; denn nun fragt es sich, ob der Richter ein solcher ist. Gewiß lehrt die Menschenkenntnis und Erfahrung, daß abnormale Richter seltener sind als abnormale Verbrecher,

[1] Urteil hier im logischen, nicht im juristischen Wortsinn.

[2] «Die schuldhafte Handlung.» (1901).

und praktisch ist es sicher sehr zu empfehlen, daß der sich keiner Abnormalität bewußte Richter sich die Frage vorlegt: kannst du die Handlungsweise des Angeklagten verstehen, dich in ihn hineindenken — oder nicht. Es wird ihm ein gutes Hilfsmittel für seine Vorurteile, d. h. vorläufigen Urteilsbildungen sein. Aber man kann theoretisch doch noch weiter gehen und sich auf den Satz berufen: nil humani a me alienum puto = nichts Menschliches erscheint mir fremd. Also auch das Pathologische nicht, zu dem die Möglichkeit (potentia) in jedem Menschen schlummert. D. h. man kann eben auch das Kranke nur als krankhafte Steigerung und Übertreibung oder Überwucherung des gelegentlich auch beim Gesunden Vorkommenden auffassen, und dann ist die Grenze wiederum verwischt und das Bedürfnis nach einem Kriterium das alte. Der Richter müßte sich konsequenterweise dann fragen: Fällt es mir leichter oder schwerer, zu verstehen oder mich einzufühlen? Dem wesentlich normalen Richter wird das Normale leichter fallen. Sind wir aber wirklich alle aus normal und abnormal gemischt, wenn auch in ganz unverhältnismäßiger Proportion, so brauchen wir eben ein Kriterium innerhalb des Psychischen selbst — sei es bei uns, sei es bei anderen. Wollte man aber einen Durchschnittsmenschen zu konstruieren versuchen, bei dem das Abnormale sich in der richtigen, bescheidenen Proportion hielte, so stieße man erst recht auf unabsehbare Schwierigkeiten.

Wir haben gesehen, daß man wesentlich zwei Möglichkeiten von Abnormalität unterscheiden muß: Gehirnerkrankungen, die die ganzen Vorgänge verändern — und das Fehlen von Akten. Beide stehen sicher in Wechselwirkung und werden sich dem Pathologen in mannigfachen Verschlingungen darbieten. Praktisch aber liegt die Sache wohl einfacher: der Jurist hat es wesentlich mit Handlungen zu tun, nicht mit Gefühlen, Affekten, Stimmungen, die prinzipiell seiner Macht nicht unterstehen und nur als Nebenmomente Berücksichtigung verdienen. Hier aber kann die Aktpsychologie nun wohl ein Kriterium aufstellen: Handlungen eines Erwachsenen sind dann normal, wenn sie von Akten ge-

leitet sind, unnormal, wenn die Akte fehlen. Die zweite Möglichkeit tritt in den Vordergrund, die man auch so ausdrücken kann: Funktionieren die Akte bei einem Menschen normal oder nicht?

Nun haben wir als höchste Leistung der Akte die Norm kennen gelernt, was im 5. Abschnitt noch auszuführen sein wird. Für den Einzelnen kommt natürlich nicht die Aufstellung von Normen, sondern deren Erfassung und Befolgung in Frage, soweit es sich um Rechtsnormen handelt. An der Beziehung zu den Normen hat man also einen äußeren Anhaltspunkt der Normalität des Einzelnen, und die Definition und das Kriterium lautet: normal ist, wer Normen zu erfassen vermag. Man darf sich an der scheinbaren Paradoxie dieser Fassung nicht stören; das Zusammentreffen der gleichklingenden Worte ist zufällig und kommt daher, daß wir beim «normalen» Menschen an eine Vergleichung mit einem Idealmenschen denken, der nicht zu fixieren ist, aber als Musterbeispiel für alle gedacht wird. Die Paradoxie verschwindet in der Fassung: verantwortlich, und zwar voll, ist, wer Normen zu erfassen vermag. Daß er sie dann befolgt, kann man von ihm verlangen. Und zwar kommt es nicht darauf an, ob jemand die eben in Frage stehende Rechtsnorm erfassen kann, sondern überhaupt Normen. Wer eine erfaßt, ist geistig gesund genug, die anderen zu erfassen und darum für die Zuwiderhandlung gegen irgendeine verantwortlich. Kann jemand auf irgendeinem Gebiet Normen verwirklichen, d. h. sein Handeln nach ihnen gestalten, so kann er es auch auf einem anderen, und das kann von ihm verlangt werden. Auch wenn er logische oder ästhetische Normen befolgen kann, ist er für die ethischen, auf denen das Recht ruht, verantwortlich. Es handelt sich darum, ob die Akte funktionieren oder nicht; und nicht diese sind logisch-ästhetisch-ethisch verschieden, sondern erst ihre Leistungen. Der normale Mensch läßt seine Akte auf allen diesen Gebieten walten, und ihn kann man daran erkennen, daß Akte vorhanden sind. Will er sie in einem speziellen Fall nicht walten lassen, so ist das seine Schuld; ob er es konnte, zeigt sich daran,

ob er es überhaupt irgendwie und irgendwo vermag, denn die einzelnen Ausnahmen zu machen, wird ihm eben durch die Strafgesetze verwehrt.

Es gibt also einen normalen Geisteszustand, und es ist derjenige, in dem Akte in die Vorgänge eingreifen; diese Normalität basiert nicht etwa auf der Minderwertigkeit, so, daß der psychische Zustand eines Menschen etwa eine Entwicklungslinie von der Minderwertigkeit über die höchsten Leistungen zum Irrsinn hin darstellte. Anders ausgedrückt eine Kurve von Normal — x über Normal zu Normal + x führte. Sondern die Negation des Normalen hat verschiedene Grade und Abstufungen, die aber dem Normalen weder genetisch noch ontologisch vorangehen. Die Abweichungen vom Normalen sind in verschiedenen Richtungen möglich; in der Minderwertigkeit fehlen meist die Akte, sie wäre etwa Normal — x; in der Überspanntheit funktionieren sie auf einzelnen Gebieten unnatürlich stark, daher etwa wie Normal + x. Aber so kompliziert auch diese Erscheinungen sich für den Psychiater darstellen — der Jurist hat wenigstens ein positives sicheres Kriterium, während er die Präzisierung des Negativen, Pathologischen dem Psychiater überlassen muß. Er kann sich an den Satz halten: verantwortlich, weil normal, ist, wer Normen erfaßt, weil die Akte seinem psychischen Leben nicht fehlen.

III.

Das Gefühl.

Im Bisherigen ist die Erörterung des Gefühls einstweilen zurückgeschoben worden, weil es eine ganz andere Erscheinungsform des Psychischen darstellt, die man keinenfalls als Ereignisse bezeichnen kann, sondern als etwas, das diesen zukommt, eine Eigenschaft oder Qualität derselben darstellt. Die Theorie des Gefühls ist in der gegenwärtigen Psychologie noch am wenigsten ausgebildet, und es herrschen hier die größten Widersprüche. Allgemein anerkannt ist, daß «Gefühl» alle psychischen Ereignisse begleitet; also etwa der Satz: keine Vorstellung ohne Gefühlston. Weniger sicher scheint die Umkehrung: kein Gefühl ohne Vorstellung, die zwar auch schon oft behauptet, aber auch widersprochen ist. Über das Wesen desjenigen, das wir eben Fühlen nennen, wird am wenigsten gehandelt, und da meist auf das unmittelbare Erlebnis verwiesen.

Nun sollten schon einige äußerliche Tatsachen zu erneutem Nachdenken reizen. Die antike Philosophie kannte den Begriff des Gefühls als einer besonderen Tatsache unseres psychischen Lebens in der heutigen Art der Anwendung noch nicht. Erst der Philosoph Tetens im 18. Jahrhundert entdeckte gleichsam das Gefühl als ein eigentümliches «Vermögen» der Seele und schied es von der Empfindung; die Theorie des Gefühls im engeren Sinne ist also relativ sehr neuen Datums.

Im Aufstellen der obersten wichtigsten Prinzipien aber haben besonders die Griechen einen auffallend sicheren Blick besessen; es ist ihnen kaum eines entgangen. Gefühllos waren sie sicher auch nicht — wie kommt es nun, daß man etwas so Funda-

mentales, ein z. B. nach Wundt[1] «reales und wesentliches Element des psychischen Geschehens» erst so spät aufgefunden und abgesondert hat?

Dazu kommt, daß selbst spezielle Gefühlstheoretiker wie Th. Ziegler[2] erklären: «Die Einteilung der Gefühle hat stets zu den schwierigsten Aufgaben der Psychologie gehört und eine . . . befriedigende Klassifizierung ist . . . nicht zu erwarten.» Und das ist nicht etwa eine nur gleichsam technische Schwierigkeit, sondern hängt auf das innigste mit den Fundamentalfragen der eigentlichen Theorie zusammen, wie etwa dieser: «haben Gefühle einen Inhalt?» Als Gefühle, nicht etwa irgendwo anders her. Und gibt es also wirklich im strengen Sinne des Wortes spezifische Gefühle (Plural), also solche, die sich lediglich als Gefühle voneinander unterscheiden? Wenn ja, dann muß man darnach einteilen, dann ist das Einteilungsprinzip ein für die Gefühlstheorie internes; wenn nein, so muß man dieses Prinzip anderswoher nehmen.

Endlich ist in den bisherigen Darlegungen ein Punkt unerörtert geblieben, nämlich die Frage, was eigentlich der sogen. passiven Aufmerksamkeit zugrunde liegt, bzw. was bestimmt, welche Vorstellungen gegenwärtig im Bewußtsein sind oder endlich, noch anders ausgedrückt, was der Grund der momentanen Bewußtseinslage ist. Die Akte verändern sie, bevorzugen Gedanken und stellen sie fest; sie kümmern sich nicht um die jeweilige Bewußtseinslage. Aber bei den Zuständen und Vorgängen ist eine Analogie mit dem Gefühl evident: wir verhalten uns dabei passiv-reaktiv. Wir können niemals fühlen wollen, das muß stets ganz von selbst kommen. Also ist die Überlegung naheliegend, ob es nicht eben das Gefühl ist, was die momentane Bewußtseinslage bedeutet — ich will nicht sagen hervorruft, da ich Ausdrücke, die auf die kausale Verbindung der psychischen Ereignisse hinzielen, möglichst zu vermeiden suche.

---

[1] W. Wundt, Grundriß[9] usw., S. 44.

[2] Th. Ziegler, Das Gefühl[4], S. 113 (1908). — Vergl. auch die bewegliche Klage in W. James, Psychologie. (Deutsch 1909, S. 375.)

Sollten sich nicht diese Schwierigkeiten dadurch erklären, daß das mit dem Wort «Gefühl» Bezeichnete auch wieder ein Doppelantlitz trägt, so daß seine sogenannte Entdeckung durch Tetens die Leistung einer Abstraktion oder Spaltung bedeutete? Die diesbezüglichen Verhältnisse im allgemeinen Sprachgebrauch scheinen mir darauf hinzuweisen. Ich meine nicht die bekannte ständige Verwechslung von Fühlen und Empfinden, die in der Umgangssprache gar nicht auszurotten ist; sondern eine ganz andere Art von Doppelbedeutung. Nämlich einmal des wirklichen Fühlens (bzw. Empfindens) als eines «Vermögens» für sich — und andererseits einer Art von halber, unklarer, verschwommener Wahrnehmung, Urteil oder Erkenntnis. Beispiele für diese zwei Seiten des Begriffs ließen sich auch aus der Geschichte der Psychologie bringen; aber man kann sie für antiquiert erklären. Allein auch in unserem heutigen Denken finde ich diesen Doppelsinn ganz auffällig.

Man kann unzähligemal lesen: «Frauen urteilen nach ihrem Gefühl.» Damit wird nicht nur der Frau ein reicheres «Gefühlsleben» zugeschrieben, sondern behauptet, dies könne zur Grundlage eines Urteils werden. Da läge also eine zweite, geheimnisvolle Quelle der Erkenntnis vor. Oder man sagt: «Frauen sehen mit ihrem Gefühl oft rascher und weiter als mit ihrem Verstande».[1] Das deutet dann auf eine Art Intuition, eine

[1] Einen indirekten Beweis für den starken intellektuellen Gehalt der gewöhnlich als «Gefühle» bezeichneten seelischen Zustände bietet das merkwürdige Buch von Albrecht Krause: «Die Gesetze des menschlichen Herzens als formale Logik des reinen Gefühls» (1876), dem diese Stelle entnommen ist. Der Verfasser, ein Kantianer, will Kants Kategorienlehre erweitern und bei den Gefühlen durchführen. Er hält (S. 85) das Gefühl für ein Vermögen, ohne Begriffe in Funktionen der Erkenntnis zu urteilen und zu schließen; der Verstand ist dagegen das Vermögen der Begriffe. Die Gefühlserkenntnis (S. 176) ist so sicher und so genau wie irgendeine Verstandeserkenntnis. Die Darlegungen enden auf religiösem Gebiete; daß sie einem zweifellos scharfsinnigen Manne möglich waren, beweist, daß man in den einzelnen Gefühlen stets Gedankenprozesse mit denkt. Nur eben nicht wirkliche Begriffe; die Schwierigkeiten lösen sich, sobald man ein Stadium des Denkens vor den Begriffen annimmt. — A. Krauses Gedankenreihen sind fortgesetzt und auch physiologisch angewandt in J. Stilling, Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kants Theorie der Erfahrung (1901).

besondere Art der Anschauung durch das Gefühl. Wir sprechen ferner von Sprachgefühl, Rechtsgefühl, Wertgefühl; dann Pflichtgefühl, Nationalgefühl, Mitgefühl usw. usw. Was bedeutet hier das Wort Gefühl? Doch offenbar ein Doppeltes: irgendein Erfassen eines Gegenstandes, einer Person, ja eines Abstraktums und dann noch etwas rein Gefühlsmäßiges dazu. Andrerseits hat von jeher die Sprache den Vergleich des Gefühls mit dem physikalischen Vorgang der Wärme bevorzugt in unzähligen Redewendungen; die Dichter bringen regelmäßig derartige Bilder, auch bei den Affekten. Das ist dann völlig die andere Seite; einmal also wird eine Art Anschauung oder Erkenntnis gemeint — dann wieder ein Zustand, eine Temperatur, also etwas, was Grade und Intensität hat.

Diese unzweifelhaft vorhandenen Unklarheiten vermeidet man, wenn man folgendermaßen definiert: Gefühl ist die Intensität (Temperatur oder Stärke) der psychischen Vorgänge und Zustände. Gefühl ist das Intensive an den Vorstellungen und den daraus entstehenden Gebilden. Eine Mehrzahl der Gefühle gibt es in strengem Wortsinn also nicht; sondern die qualitative Verschiedenheit kommt nicht von der Intensitätsseite, sondern den Inhalt für das Gefühl geben die Vorstellungen.

Andererseits bedeutet «Gefühl» die jeweilige Bewußtseinslage, soweit sie nicht durch Akte verändert wird; die Verteilung der Intensität über die Vorstellungen erhebt diese «über die Schwelle» oder verdrängt sie; unbewußt ist, was momentan nicht gefühlt wird, schwächer und stärker bewußt, was entsprechend gefühlt ist. Die Akte und ihr Eingreifen aber sind vom Gefühl unabhängig, und dieses Eingreifen wird auch selbst nicht gefühlt.

Vorstellung und Gefühl sind untrennbar verbunden wie ein Vorgang und seine Intensität; beide sind nie ohne einander, wie auch jeder Körper einen gewissen Wärmegrad hat. Den Begriff «reinen Fühlens» erhält man nur durch Abstraktion von den Vorstellungen, indem man lediglich (Tetens!) die Intensität begrifflich faßt. Diesen Grad der Stärke oder Bedeutung (wie man vielleicht sagen könnte) nennen wir eben Gefühl und seine Zusammenfassung in einem vitalen Ichgefühl: das Fühlen.

In hohem Maße macht sich hier der in der Einleitung hervorgehobene Übelstand geltend, daß unsere Begriffsbildung aus der Betrachtung der Außenwelt stammt. Der Vergleich mit dem Wärmevorgang ist nur eine Analogie, und eine jedenfalls sehr ungenügende Analogie. Allein wir haben keine bessere. Das Wort Bedeutung stellt einen Versuch dar, statt Intensität etwas Psychisches zu wählen; aber der physische Ausdruck ist uns geläufiger. Auch darf man dann bei Bedeutung nur an ein Hervorheben, an Wichtigkeit zu- oder abnehmen, Hervorragen denken; also so, wie man sagt: eine bedeutende Angelegenheit — nicht aber im Sinne von: etwas bedeutet etwas anderes. Wegen dieser Schwierigkeit gebrauche ich das Wort Intensität im Sinne solcher Bedeutung.

Davon abgesehen wird die vorgetragene Theorie des Gefühls sofort dem Vorwurf des Intellektualismus begegnen. Aus einem «richtigen Gefühl» lehnt die neuere Psychologie[1] eine Intellektualisierung des Gefühls ab und will das Gefühlsleben mit dem logischen Denken nicht vermengt wissen. Gerade da aber scheint mir der Punkt zu liegen, an dem sich die Richtigkeit meiner Auffassung am besten erörtern und erproben läßt. Nämlich daran, ob sie einerseits die verlangte Selbständigkeit des Gefühls bestehen läßt und andrerseits dem eigentümlichen Charakter eines unklaren, unscharfen, instinktiven Erkennens oder Wahrnehmens gerecht wird, der so häufig beim Gebrauch des Wortes Gefühl zutage tritt.

Die Angst vor der zu logischen Fassung des Gefühlslebens scheint mir nicht mehr nötig, sobald man zwischen Eindrücken, auf subjektiven Urteilen ruhend, und der durch Aussage-Urteile entstehenden begrifflichen Fassung des Denkens unterscheidet. Die echten Begriffe sind es, die, wie dem Leben, so auch dem «Gefühlsleben» ferner und fremder sind; durch die Einsetzung eines Wortes als Stellvertretung entsteht diese Abkehr von der Anschauung und auch das Abrücken vom Gefühl. Die Begriffe lösen nur mehr Urteile aus, keine Vorstellungen mehr, die durch die Sprache bei

[1] Schon seit Kant; cfr. Kritik der Urteilskraft I, 1, § 3.

den Begriffen verdeckt sind; Eindrücke bedürfen der Sprache nicht. Die Begriffswelt ist gefühlsleer, weder mit positiven Graden (Lust) noch negativen (Unlust) verbunden; der Begriff soll nur gelten, richtig sein, einem logischen (bzw. überhaupt wissenschaftlichen) Zweck dienen — das Gefühl hat damit nichts zu schaffen. Die Eindrücke dagegen samt Intuition und Phantasie, Leben und Kunst sind gefühlsgesättigt, reich an positiver oder negativer Intensität; sobald man ihre Produkte normativ faßt, verschwindet auch hier die Gefühlswärme und macht der Gefühlsindifferenz der Begriffswelt Platz. Kunstgebilde sind vom Gefühl nicht zu trennen, reine Ästhetik ist — nicht sowohl gefühlskalt — als gefühllos; und so hat die «Wissenschaft» im engeren Sinne, der Bau der Begriffsbildungen, in diesem Sinne gar keinen Gefühlston. Nur der Wert wird gefühlt, die Aufstellung einer Norm hat gar nichts mit dem Gefühl zu tun. Man kann sich nur für den Inhalt einer Norm erwärmen (begeistern), der ihre Anwendung im Leben enthält; für die Fassung, das rein Begriffliche nicht.

Scheidet man Eindrücke und Begriffe nicht oder faßt mit dem Wort Begriff alle Leistungen des Denkens zusammen, so liegt die Gefahr zweifellos vor, das Gefühl zu sehr zu intellektualisieren, wenn man es als die Intensität der Vorstellung faßt. Aber der Begriff ist eben von der Vorstellung sehr weit weg; nicht sowohl durch Abstraktion, sondern durch die Sprache. Das Wort, rein an sich betrachtet, hat gar keinen Gefühlswert (sogenannten Affektionswert), sondern erhält ihn nur durch die Assoziationen. Man kann schließlich auch die Abstrakta auf ursprünglich zugrunde liegende Vorstellungen zurückführen, aber wieder nur durch logische, jetzt rückwärts gewandte Denkoperationen. In unseren tatsächlichen Denkvorgängen, im Gebrauche, in der Anwendung, hat der Begriff keinen Vorstellungscharakter mehr. Sein Inhalt ist gar nicht einfach ohne weiteres gegeben; er ist zunächst ein Wort, eine Waffe, ein Hilfsmittel, ähnlich — nicht gleich — den mathematischen Zeichen. Diese haben, wie z. B. die Buchstabenrechnung, gar keine Beziehung zur Vorstellung mehr und stellen die letztmögliche Abstraktion dar; beim Begriff

kann man die Beziehung noch herstellen, aber man vollzieht sie im Gebrauch auch nicht. So ist mit den Vorstellungen auch das Gefühl verschwunden, die Begriffe sind der Gefühlswelt entrückt.

Für das Stadium des Lebens in Eindrücken hat man eine Reihe von Bezeichnungen; so Ahnen, Wissen «um etwas», Instinkt, gesunder Menschenverstand u. dergl. mehr. Ihnen allen gemeinsam ist der Gegensatz zu begrifflichem, strengem, wissenschaftlichem Denken. Es gibt eine Menge Worte, die in diese Sphäre gehören und den Kategorien gleichen, ohne ihre begriffliche Bestimmtheit zu besitzen. So z. B. groß, klein; lang, kurz; breit, schmal; hoch, niedrig; oft, selten; schwach, stark; schnell, langsam; mehr, minder u. dergl. Als Begriffe gelten sie nur relativ, es gehört dann dazu eine genauere Bestimmung eines Maßstabes: länger als ein Maß, schwächer als eine Kraft, schneller als ein Zeitteil, mehr als eine bestimmte Menge usw.

Aber als Eindrücke gefaßt haben sie einen zweifellosen Sinn auch ohne Maßstab; sie drücken ganz bestimmte Vorstellungen aus, die an sich nichts unbestimmtes haben. Subjektiv genommen weiß man genau, was man sagen will, wenn man einen Menschen groß, einen Tisch klein, eine Straße breit usw. nennt; so unbestimmt diese Ausdrücke vom begrifflichen Standpunkt aus sind, so klar und genügend sind sie für uns, zum Gebrauch, im Leben. Sie alle haben einen Gefühlston, der gar nicht verändert wird, wenn man etwa die Größe in Metern oder die Schnelligkeit in Sekunden angibt, also das Begriffliche hinzufügt. Und diese Zahlenbestimmungen haben wiederum keinen Gefühlston, d. h. keine Intensität, weil sie auf Akten des Nachdenkens beruhen.

Diese psychischen Tatsachen sind durch meine Auffassung leicht zu erklären, während man sonst nicht einsieht, warum die Gefühle an der Schwelle der Begriffe und Normen Halt machen; warum es nicht spezielle Begriffsgefühle gibt. Niemand aber wird derlei in sich entdecken, während man die (nichtnormativen) Werte zu allererst vom Gefühl abgeleitet hat. Der Wert ist

eben zunächst subjektiv wie der Eindruck, solange hat er einen Gefühlston. Wird er zur Norm, so verliert er ihn; der Wert ist individuell, die Norm überindividuell.

Es ist dasselbe Verhältnis der Erscheinungen, das man auch so ausdrücken kann: das Gefühl ist subjektiv, der Begriff ist objektiv; nicht im Sinn von: auf ein Objekt bezüglich, sondern: für mehrere geltend. Von jeher ist der subjektive Charakter der Gefühle betont worden; nur das Ich erlebt sie. Nur das Ich hat eben die Intensität der Vorstellungen — sie konstituieren, mit diesen verbunden, das Vitalgefühl. Aber der Begriff ist nicht mehr subjektiv, will es nicht bleiben und zielt durch die Sprache auf das Gemeinsame, Bleibende, Geltende — Transsubjektive; er lebt nur im Selbstbewußtsein, dem höheren Teile des Ich.

Jene vorhin erwähnten Anwendungen des Wortes Gefühl bieten nun nichts mehr Befremdendes; man bezeichnet damit nicht sowohl das Gefühl (die Intensität), als die Eindrücke; «Gefühlsleben» heißt Eindrucksleben ohne Begriffe. Von der Frau, die nach dem Gefühl urteilt oder mit dem Gefühl sieht, sagt man auch, sie sei nicht logisch veranlagt. Beides bedeutet dasselbe; sie urteilt auf Grund von Eindrücken ohne feste eigentliche Begriffe. Und so weit das trägt, so weit «sieht» sie damit besser — besonders im täglichen Leben. Denn die Begriffsbildung ist ein zweischneidiges Schwert und kann, indem sie von der Vorstellung abführt, zu einem Höheren und Wertvolleren oder auch zu völlig Unbrauchbarem gelangen. Begriffsbildung garantiert nicht für Richtigkeit; die Eindrücke haben einen beschränkteren Kreis und nur subjektive Bedeutung — aber innerhalb dessen sind sie auch sicherer. Will man sie sprachlich formulieren, so geht der Vorteil verloren; deswegen sagt man auch: die Frau, der Künstler, der Praktiker handle besser «instinktiv», d. h. nach seinen Eindrücken ohne Begriffe.

So steht es mit dem Rechtsgefühl, dem Religionsgefühl, dem Sprachgefühl, dem Mitgefühl. Überall, wo man sie verlangt, wird nicht an begrifflich-wissenschaftliche Fassung gedacht, sondern an Eindrücke — und praktisches Handeln darnach. Wenn man

das Rechtsgefühl[1] dem Paragraphen entgegenstellt, meint man Eindrücke aus dem Leben, der Praxis; der Richter «mit Rechtsgefühl» soll nicht Erkenntnis gewinnen, sondern aus noch nicht begrifflich gefaßten Eindrücken heraus handeln. Dem Eindruck kommt niemals echter Erkenntniswert zu, wohl aber eine gewisse Bedeutung, die wesentlich in der wertvollen Persönlichkeit dessen ruht, der den subjektiven Eindruck hat. Das Verlangen nach Urteilen aus «Rechtsgefühl» ist der Rekurs an die Persönlichkeit des Richters an Stelle der begrifflich gefaßten Gesetzesnorm. In all den Fällen, wo man z. B. im täglichen Leben von Rechtsgefühl spricht, kommt das subjektive Moment zum Ausdruck; etwa: «Ich kann das nicht so sagen, nicht genau ausdrücken — aber ich fühle, daß das richtig ist.» Eine Art Urteil liegt da zugrunde — wie sollte man einen Rechtszustand wirklich nur fühlen!? — aber eben ein Urteil auf Grund von Eindrücken, bei bewußter Ignorierung oder noch nicht ermöglichter Fassung der Begriffe.

Was kann es bedeuten, wenn man so häufig liest, man solle in einer Frage von Verstand an das Gefühl appellieren? Gefühl an sich urteilt nicht, ist also ganz ungeeignet zu Entscheidungen irgendwelcher Art; dazu müssen immer bestimmte Eindrücke gefühlsmäßig (intensiv) erfaßt sein. Also kann ein Doppeltes gemeint sein, entweder eine Bevorzugung von Personen (Individualitäten), die alles mit lebhaftem Gefühl erfassen, also reich daran sind; mit andern Worten deren Gefühlstemperaturen hoch sind oder leicht in die Höhe schnellen, also etwa der sog. sanguinischen Temperamente. Oder eine Bevorzugung jener unklaren, noch nicht begrifflich gefaßten Eindrücke, die viel Gefühl wecken, auf die sich das Gefühl «wirft», die nicht begrifflich durchleuchtet sind. Immer zeigt sich das Doppelantlitz des Gefühls im täglichen Sprachgebrauch; gemeint sind immer: Eindrücke und echtes Fühlen an sich, und je nachdem liegt der Nachdruck auf den Vorstellungen oder auf der Intensität.

[1] Etwas ganz anderes ist ein lebhaftes «Gefühl» dafür, daß Recht zur Durchführung gelangt; dabei wird eine Vorstellung von Rechtshandlungen von lebhaften Gefühlen begleitet.

Die Religion gänzlich auf das Gefühl stellen zu wollen ohne jeden begrifflich gefaßten Untergrund oder Anhalt — heißt einfach: sie in das Gebiet der unklaren, verschwommenen und subjektiven Eindrücke verweisen. Vorstellungen müssen jedem Fühlen zugrunde liegen; aber Normgebiete verlangen auch zu den lebhaftesten Eindrücken Akte, die etwas festlegen. Dazu ist das Gefühl allein niemals fähig, und «Gefühle» bekommen nicht das Allgemeingültige ohne Hilfe von Akten. Mag die Intensität gefühlsmäßigen Erfassens noch so wünschenswert sein, ohne klare Begriffe ist sie ein schwankendes Rohr, das von jeder «Stimmung» bewegt wird. Es gibt keine wertvolle Praxis ohne Theorie, und eine völlig reine Gefühlsreligion wäre weder lehrbar noch überhaupt mitteilbar. Wer also eine Gefühlsreligion vertritt, meint sicher als Gedankenunterlage Eindrücke mit, an denen das Gefühl haftet, und deshalb ist der Begriff der Intuition von jeher auf religiösem Gebiete angewandt worden.

Nicht anders steht es bei dem sogenannten Sprachgefühl. Hier kann doch, wo es sich um die Richtigkeit eines Satzes, z. B. in einer fremden Sprache, oder um die Anwendung einer Redewendung, den Gebrauch eines Wortes handelt, von eigentlichem «Fühlen», wenn man den Begriff ganz vom Denken trennen will, gar keine Rede sein. Hier liegt ausgesprochen die Meinung vor, man solle sich auf ein unklares, unformuliertes, unbestimmtes Denken verlassen. Dabei ist es eine Tatsache, daß man z. B. in einer gut und sicher, aber nicht vollkommen erlernten Fremdsprache leichter Fehler macht, wenn man an die Regeln denkt, die man nicht mehr ganz sicher weiß, als wenn man sich auf sein «Gefühl» verläßt. Ebenso schreibt ein guter Schriftsteller besser, wenn er nicht reflektiert, wie er im einzelnen Fall schreiben soll, sondern sich seinem «Sprachgefühl» überläßt. Die Eindrücke sind es, auf die man sich in diesen Fällen verläßt, nicht das Gefühl; die begriffliche Fassung in Regeln oder die Reflexion trübt die Unmittelbarkeit; man muß in diesen Fällen auch denken und darf nicht gedankenlos schreiben, aber man braucht nicht begrifflich zu denken. Die Möglichkeit zu der Leistung dieses «Sprach-

gefühls» bietet natürlich nur die Übung; aber diese erklärt nicht den momentanen Prozeß bei der Ausübung, bzw. der Anwendung des sogenannten Sprachgefühls. Es sind blitzartige Akte, die da wirken; aber sie beleben nur frühere Eindrücke, und mit diesen ist dann ein Gefühlston verbunden, wie mit allen.

Ein ganz entscheidender Punkt ist die Erwägung des Mitgefühls im allgemeinen, der Grundlage aller altruistischen, sozialen Gemeinschaftsgefühle. Es handelt sich dabei nicht nur um das stets so bevorzugte Mitleid, sondern auch um Mitfreude. Das Mitgefühl ist auch die conditio sine qua non der Einfühlung, dieses in der heutigen Psychologie und Ästhetik so bevorzugten Begriffs. Um sich in etwas (Person oder Sache) einfühlen zu können, muß man eine Vorstellung davon haben. Ein Mitgefühl oder eine Einfühlung «ins Blaue hinein» ist unmöglich. Also ist von diesem allgemeinsten Gefühl das Denken (im weiteren Sinne) gar nicht zu trennen. Aber es sind nur Eindrücke von Personen und Kunstwerken dazu nötig, nicht Begriffe. Im Gegenteil, die begriffliche Fassung vermindert oder «tötet» das Gefühl; reine Erkenntnis ist gefühllos. Je höher die Temperatur der Summe von Vorstellungen (Eindrücken), die sich auf eine Person beziehen, um so stärker das Mitgefühl. Liebe[1] nennt man den höchsten Wärmegrad solcher Eindrücke; ein Begriff ist dazu gar nicht nötig. Wohl aber ein Gesamteindruck; er kann und wird meist auf Anschauungen ruhen, kann aber auch sich mit Gedächtnisbildern aufbauen. Man kann auch in der Erinnerung ohne momentane Anschauung mitfühlen und vermag auch Abstrakta zu lieben (z. B. Recht, Tugend, Gott); diesen liegen dann Vorstellungen ihrer Verwirklichungen zugrunde, die der Begriff auslöst. Der Begriff an sich ist indifferent, aber mit ihm, d. h. den ihn ursprünglich bildenden Vorstellungen, kann Gefühl verbunden sein. Ein mathematischer Begriff, bei dem die Kette zur Anschauung ganz gerissen ist, kann auch nicht mehr «gefühlt» werden; nur sein Gebrauch

---

[1] In vielen Erzählungen ist geschildert, wie vermeintlicher Haß in Liebe übergeht; beiden gemeinsam ist eben die intensive Beschäftigung mit der betreffenden Person.

kann «Vergnügen» machen, wobei es dann nicht der Begriff selbst ist, sondern die Tätigkeit bei seiner Anwendung, d. h. eine Vorstellung der eigenen Persönlichkeit in dieser Tätigkeit. Das Mitgefühl kann immer so weit mitgehen, als sich noch Eindrücke lebendig erhalten.

Das Selbstbewußtsein, als Akt betrachtet, ist ohne Gefühl; dieses bezieht sich immer auf das vitale Ich, eben das, wovon man einen Gesamteindruck hat. Einen Begriff hat man von sich selbst so wenig wie von einer anderen Individualität; auch das Selbstgefühl ruht auf Eindrücken. Gerade beim Begriffe Individuum zeigt sich scharf der Unterschied von Eindruck und Gefühl auf der einen, begrifflicher Erfassung auf der anderen Seite. Es gibt keine Individualbegriffe,[1] d. h. solche, mit denen ein Individuum erfaßt und bezeichnet würde, wie ich auch im vorigen Abschnitt betonte. Dagegen erfassen wir Individuen in Eindrücken und, wie bekannt, mit dem Gefühl; einer Persönlichkeit bringen wir Gefühle wie Achtung, Freundschaft, Liebe entgegen. Aber diese unterscheiden sich nicht qualitativ, sondern erstens durch das Maß von Eindrücken, das im Gefühl erfaßt wird. Nämlich diese beziehen sich bei der Achtung auf den «ethischen» Teil,[2] bei der Freundschaft etwa auf den «sozialen» Teil der Persönlichkeit, bei der Liebe aber auf den ganzen Menschen. So viel von diesen Eindrücken Gefühlston haben, bzw. so groß deren Intensität ist, so stark sind unsere «Gefühle» für ihn. Wollen wir einer Persönlichkeit gefühlsmäßig näher treten, so müssen wir suchen, möglichst viele Eindrücke von ihr zu haben, d. h. sie «näher kennen zu lernen»; eine begriffliche Bearbeitung der Persönlichkeit und ihrer Eigenschaften ist dazu nicht nötig. Und unsere individuelle Gefühlswärme muß sich auf diese Eindrücke «ergießen», sie in Schwingung setzen, oder wie man ähnliche Bilder wählen mag. Zweitens unterscheiden sich nun obige drei «Gefühlsarten» auch durch die damit verbundenen Assoziationen und Gedanken;

[1] Cfr. mein Urteil und Begriff (1906), S. 58f.

[2] «Sympathie» im heutigen Wortsinn etwa auf die ästhetischen Werte der Persönlichkeit; «Verständnis» auf die logischen.

und zwar in umgekehrter Klimax. Die Achtung hat den geringsten Gefühlston, ist aber meist mit Reflexionen über den Wert der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung für uns oder die Allgemeinheit verbunden. Die Freundschaft steht wie dort in der Mitte; die Liebe neigt am wenigsten zur Weiterführung in Gedankenprozessen, sondern ist «sich selbst genug». Nachdenken in Akten ist dieser Erfassung des ganzen Menschen am gefährlichsten, weil es mit Kritik verbunden ist; die Liebe muß dieser, wenn erwacht, «standhalten». Aber wir nennen sie auch darum das höchste der Gefühle, weil sie das umfassendste ist, am reichsten mit Eindrücken gesättigt und von der höchsten Intensität begleitet. Achtung kann in Freundschaft, diese in Liebe übergehen durch neue Eindrücke aus neuen Vorstellungen, oder durch Steigerung der Intensität (Gefühl) der früheren; Gedanken in Akten vermögen diese Gefühlswandlungen nicht hervorzurufen; nicht neue Begriffe dienen dazu, wohl aber neue Eindrücke.

Man kann so alle bekannten «Gefühle» für ein Individuum durchdiskutieren und wird stets zweierlei Einteilungen treffen können: entweder beziehen sie sich auf verschiedene Seiten der Persönlichkeit, die sie speziell erfassen, herausheben, begünstigen oder aber man findet Abstufungen der Intensität in bezug auf dasselbe Wertgebiet; so etwa bei Hochschätzung, Bewunderung, Begeisterung, die eine steigende Skala bilden. Dagegen wirft sich das eigentliche Mitleid auf die bemitleidenswerten unglücklichen Teile einer Persönlichkeit und ihres Lebens und ist schon wegen dieser Einseitigkeit nicht geeignet, den Zentralbegriff des Gefühls zu geben, wie es Schopenhauer wollte. Eher eignet sich dazu der Begriff «Teilnahme», der aber im Sprachgebrauch etwas Kaltes, Intensitätsschwaches hat.

Nirgends, man mag suchen, so viel man will, wird man Begriffe einzelner Gefühle finden, die ein wirklich spezifisches Gepräge tragen und ihr Charakteristikum von etwas anderem entnehmen, als von Eindrücken aus Vorstellungen, Abstufungen der Intensität, oder von Gedanken, die sich mit Vorliebe daran knüpfen. So ist z. B. Gefühl für Disziplin ein vorwiegend militärischer Begriff,

durch diesen Lebenskreis und seine Assoziationen bestimmt, aber psychologisch nichts anderes als Respekt und Pflichtgefühl gemischt, wie das im bürgerlichen Leben auch vorkommt. Das Leben, das auf Eindrücken beruht, ist es auch, was die Gefühlswelt variiert; seine Beziehungen geben die praktischen Einteilungsgründe für die Gefühle, und deren Reichtum ist so groß als der Vorrat eines Individuums an lebhaften und bleibenden Eindrücken.

Noch einleuchtender wird diese Theorie des Gefühls, wenn man das Gefühlsleben der höheren Tiere ins Auge faßt. Niemand wird ihnen Gefühl absprechen wollen; jeder Hund widerlegt das, der seinen Herrn «liebt». Nun zeigt sich hier das spezielle Fühlen ganz ungetrübt durch Akte, die die Tiere nicht besitzen; es kann bei ihnen nur von Eindrücken (in dem von mir gebrauchten Wortsinn), nicht aber von Begriffen die Rede sein; nur von Auffassung, nicht von Beobachtung. Bei den Tieren ist das Wort Anschauung speziell irreführend, da der Gesichtssinn gerade bei den begabtesten Tieren nicht dominiert, sondern Gehör und Geruch.

Will man den Tieren auch eine unendliche Mannigfaltigkeit diverser Gefühle zuschreiben, oder ist es hier nicht deutlich, daß es sich beim Gefühl nur um eine größere oder geringere Intensität der Auffassung handelt? Beim Menschen erscheint das Fühlen kompliziert, weil es sich meist mit Gedanken verbindet und indirekt auch die Begriffswelt umfaßt; das fällt beim Tier weg. Es sind nur konkrete Erlebnisse, die dessen Gefühlswelt begründen, und bestimmte Lebensäußerungen, bzw. Gedächtnisbilder von vergangenen.

Wenn man Urteile mit den Werten zum allgemeinen Denken rechnet, so haben auch die höheren Tiere Urteile;[1] dem Gebiet der Akte bleibt dann Begriff und Norm. Wahrscheinlich ist die Kombination als Vorstufe noch weit häufiger als beim Menschen. Nur wenn man den Begriff Urteil spezieller faßt und in ihn auch schon das Normative hineinlegt, ist er unpassend für die Art des

[1] Cfr. mein Urteil und Begriff, S. 55 f.

Denkens der höheren Tiere. Jedenfalls aber haben ihre Vorstellungen Intensität, und es ist hier leichter zu erkennen, daß diese keine spezifischen Eigenschaften hat.

Im Traum endlich hat man eine Trennung von Gefühl und Vorstellung beobachtet, die stark für meine Auffassung spricht. Die Intensität «wirft» sich auf die Körpergefühle und ist überhaupt geringer als im Wachen, während die Vorstellungen meist ohne Gefühlston ihr Spiel treiben.

Die Intensität des Gefühls ist eine völlig andere als die Intensität der Empfindung. Diese ist meßbar und dem Experiment zugänglich; die des Gefühls aber niemals meßbar, nicht einmal mitteilbar, und durchaus individuell. Das Wesen der Persönlichkeit besteht außer den Akten in der Gefühlsintensität; aber sie besteht zunächst nur in und für uns selbst, und alle Schlüsse darauf bei anderen sind in einem noch viel höheren Grade indirekt, als die Schlüsse auf die Existenz der anderen Psychen es schon ohnehin sind. Es sind reine Analogieschlüsse von unserem Gefühlsleben aus, und wir haben gar keine Maßstäbe, um diese rein psychischen Intensitäten zu vergleichen, während die der Empfindungen psychophysische sind. Ein Gefühl, das sich nicht in körperlichen Begleiterscheinungen «äußert», muß stets geglaubt werden; wie könnte man jemand ein ästhetisches, patriotisches, religiöses usw. Gefühl «beweisen»? Natürlich dessen Vorhandensein an sich; die Schlüsse aus Handlungen sind völlig indirekt und niemals sicher.

Die Unvergleichbarkeit der Gefühlsintensität mit der Intensität der Empfindungen zeigt sich auch bei den Rückwirkungen[1] der Gefühle auf andere psychische Ereignisse. Niemals, das steht fest, entsteht dabei eine Empfindung, die nicht physisch bedingt wäre, d. h. wir können Sinnesempfindungen, nicht durch Gefühle hervorrufen, und die physischen Nebenerscheinungen der Affekte sind kein Maßstab für die Gefühlstemperatur. Der tiefste Schmerz

---

[1] Cfr. z. B. Jodl[2], I, S. 177f. Die «Empfindungen in der Sphäre der Vitalität» gehören nicht zum Vitalgefühl; das Gefühl ist etwas rein Psychisches und haftet nur an Vorstellungen.

ist nicht der lauteste und Schreie kein Gradmesser der Freude, nur ein Zeichen für deren Vorhandensein.

Bei den sogenannten Körpergefühlen[1] ist das Gefühl an den Eindruck vom eigenen Körper und seinen Teilen gebunden und ruht daher auch auf Vorstellungen. Der schmerzende Finger ist ebensogut eine Vorstellung, bzw. ein Eindruck, wie das Phantasiebild eines künftigen Unglücks. Hunger und Durst z. B. bedarf der Vorstellung meines Körpers und des Eindrucks (aus Empfindungsvorstellungen), daß ihm Speise oder Trank mangelt; dazu kommen positive Bilder von Speisen und Getränken. Für das Gefühl selbst ist es gleich, ob die Vorstellungen in näherem Grade mit den Empfindungen zusammenhängen oder erst indirekt durch andere psychische Ereignisse vermittelt sind. Das Gefühl ist auch nicht prinzipiell lebhafter an unmittelbar durch Empfindung hervorgerufenen Eindrücken beteiligt; körperlicher Schmerz kann über höheren Affekten «vergessen», d. h. nicht gefühlt werden. Wenn die Welle des Gefühls nach einer anderen Richtung schlägt, so wechselt die Intensität in hohem Maße. Nur zunächst sind die sogenannten sinnlichen Gefühle meist die intensivsten, d. h. diejenigen, die die vorhandene Intensität auf sich ziehen; aber manche Menschen, besonders Frauen, die lebhafte und reiche andere «Gefühle» haben, können den Körperschmerz «unterdrücken»; d. h. die Intensität «wirft sich» auf andere Eindrücke, als die sinnlich-körperlichen. Männer leiden erfahrungsgemäß «ungeduldiger» Körperschmerzen, weil sie außerdem häufig nur ein «Verstandesleben» führen, d. h. weniger in Eindrücken leben. Gefühlsstumpfe Geschöpfe (mit wenig Intensitätsvorrat) leiden auch wenig durch Schmerz. Immer ist es etwas einem Wärmequantum Ähnliches, das sich in den Schwankungen der Gefühlslage als Grundlage darbietet.

Es braucht kaum betont zu werden, daß allen reproduzierten Vorstellungen eine Gefühlsintensität zukommt, so gut als den auf Anschauung (Auffassung) beruhenden. Mit ihrer Erneuerung wacht

---

[1] Meumann, l. c. S. 276 und 290, hält alle Gefühle für Verschmelzungen von Organempfindungen.

auch gleichsam ihr Gefühlston wieder auf, wenn auch nicht in derselben Stärke, wie sie sie ursprünglich einmal besaßen. Ein Gefühl ohne eine Vorstellung kann man gar nicht reproduzieren, die Intensität nicht ohne das, woran sie haftet; ist die Vorstellung «verblaßt», so hat sie auch keinen Gefühlston mehr. Zahnweh z. B. läßt sich nicht erinnern;[1] aber das gilt nicht nur von den sinnlich-körperlichen Gefühlen, sondern von jedem Gefühl «an sich», ohne eine Vorstellung. Man kann sich auch nicht erinnern, «wie Liebe tut», ohne zugleich einen Gegenstand für sie zu reproduzieren. Nur mit Vorstellungen, d. h. an Vorstellungen werden ihre Intensitäten neu erlebt.

Es scheint auch, daß bei der Assoziation das Gefühl insofern eine Rolle spielt, als bei einem Reichtum der momentanen Gefühlslage an positiver Intensität von Vorstellungen (Luststimmung) die Reproduktion ähnlicher Vorstellungen bevorzugt wäre; also durch Luststimmung die Lustphantasmen und umgekehrt. Das würde also eine Art Attraktionskraft der Intensität bedeuten oder eine andereArt der früher erörterten Regenerationstendenzen hier in bezug auf die Stärke des Gefühls. Ausgeschlossen aber sind echte Assoziationen von Gefühlen, von denen viele Autoren sprechen (so Messer, Meumann, Müller-Pilzecker u. a.), denn auf Intensitäten kann man den Begriff der Assoziation nicht anwenden, nur auf die zugrunde liegenden Vorstellungen bzw. Eindrücke.

Diese Theorie hat zur Konsequenz, daß es im strengen Sinne keine Mehrzahl der Gefühle, keinen Plural, keine einzelnen Gefühle gibt, sondern nur eine Skala von Graden plus zu Graden minus, wie bei der Wärme. Natürlich kann man bei allen Erörterungen, bei denen es nicht auf die elementaren Unterschiede ankommt, zumal in halbpopulären oder überhaupt in Darstellungen der angewandten Psychologie ungestört weiter den einzelnen Gefühlen Namen geben und von Mitgefühl, Rechtsgefühl, Religions-

[1] Cfr. Th. Ziegler, a. a. O. S. 161. Richtig ist S. 162: «Umgekehrt werden mit den Vorstellungen die damit verknüpften . . . Gefühle . . . wirklich neu . . . erlebt.»

gefühl usw. reden. Das tut man ja auch bei der Wärme in der angewandten Physik; man spricht von Wasserwärme, Hautwärme, Zimmerwärme und Ofenwärme, als seien sie etwas Verschiedenes. Hier steht eben die Theorie fest[1], und niemand wird dadurch irre. In der Psychologie muß aber die Frage prinzipiell erörtert werden, worin denn die Qualität der Gefühle besteht — ob in etwas spezifisch Gefühlsmäßigem, so daß es wirklich verschiedene Gefühle gäbe — oder in etwas nicht zum Gefühl Gehörigem, wie bei der Wärme, nämlich in den Vorstellungen und Eindrücken.

Akzeptiert man mit mir die zweite Auffassung, so heißt eben einzelne Gefühle haben: einzelne Eindrücke haben, plus dem dazugehörigen Gefühl. Die Spezifikation aber rührt vom Eindruck her und nicht vom Gefühl; im strengen Sinne gibt es nur eine Art, eine Sorte, eine Skala des Gefühls.[2] Man nennt die positiven Grade meist Lust, die negativen Unlust — allein das sind nicht zwei verschiedene Arten, sondern sie gehen durch einen Nullpunkt ineinander über. Das scheinbar Qualitative liegt nicht in Lust und Unlust, sondern in dem, was sie «erweckt», wobei man aber nicht an eine kausale Bedingtheit oder das Verhältnis von Ursache und Wirkung denken darf. Jede Vorstellung hat einen Gefühlston, wie jeder Körper einen Wärmegrad; man sagt ja auch nicht, das Wasser bedingt oder verursacht die Wasserwärme. Es ist die Zuordnung für immer, die wir populär «Eigenschaft» nennen, das Nichtvorkommen des einen ohne das andere. Unmöglich kann verlangt werden, alle einzelnen sog. Gefühle zu diskutieren; im Gegenteil müßten die Vertreter der Theorie der Spezialgefühle

---

[1] Warum im letzten Grunde alle Körper eine Temperatur haben, erklärt die Physik ebensowenig, wie die Psychologie das Wesen des Gefühls weiterhin erklären kann. Die Auflösung der Wärme in Bewegung kann man im Psychischen nicht ohne weiteres mitmachen; von mechanischer Bewegung kann bei den Gefühlen keine Rede sein, und das «Wie» dieser Gefühlstemperatur wird wohl immer im Dunkeln bleiben.

[2] Die Wundtsche bekannte Drei- bzw. Sechsteilung (Lust, Unlust, Spannung, Lösung, Erregung und Beruhigung) wird auch sonst bestritten. Das letzte Paar sind rein körperliche Begriffe; die Spannung aber bekommt ihre Bedeutung bei der Theorie des Willens. Hier betont z. B. auch Ziegler l. c. (S. 210) den Zusammenhang mit dem Vorstellungsverlauf.

solche Fälle namhaft machen, in denen das Inhaltliche, das Spezielle nicht auf eine Vorstellung zurückgeführt werden kann.

Gäbe es wirklich spezifische Gefühle als Elemente, so müßte man eine doppelte unendliche Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens annehmen: eine solche der Vorstellungen (aus Empfindungen oder Gedächtnisbildern) und eine zweite der sog. Gefühle. Schon das muß doch Bedenken erregen; nichts in uns zeugt von einer solchen doppelten Reihe. Man müßte doch irgendwie Bezeichnungen dafür ersinnen können, bzw. angeben, wie diese beiden Reihen von Mannigfaltigkeiten konvergieren oder divergieren. Und wenn das nicht einleuchtend geschehen kann, so spricht schon das Streben nach Vereinfachung gegen die Annahme dieser Spaltung der Ereignisse in Vorstellungen und Gefühle.

Der Auffassung der Gefühlsskala als einer einheitlichen[1] steht von den bedeutenden Lehrmeinungen am nächsten die Darlegung in O. Külpes Psychologie (Bd. I.), der einer starken Vereinfachung der sonst häufig komplizierten Gefühlslehre zuneigt. Insbesondere schließe ich mich seinen Sätzen an (S. 246): «Aus diesem Grunde wird man die Beweislast denen zuwälzen dürfen, die eine Vielheit von Lust und Unlusttönen behaupten.» Ich habe bisher den Ausdruck Lust und Unlust tunlichst vermieden, weil dabei ständig Nebengedanken unterlaufen — einesteils, indem man den Begriff vital faßt und den Gedanken an den Selbsterhaltungstrieb der Organismen damit verbindet, nach der Seite der Empfindungen — andrerseits zu ethischen Bezügen. Der Ursprung des Begriffes «Lust» ist sicher körperlicher Natur, und der natürliche Gegensatz im Sprachgebrauch des täglichen Lebens ist «Schmerz» und nicht Unlust. Auf der ethischen Seite aber ist die Gefahr der Vermengung mit eudämonistischen Theorien sehr groß. Wenn man das Gute aber mit Gefühl erfaßt, so braucht man das nicht um einer Lust willen zu tun, sondern kann es auch um der Sache selbst

[1] Für eine einzige Skala des Gefühls sprechen im Grunde auch experimentelle Untersuchungen von G. Störring (Archiv f. d. Psychologie, Bd. 6, 1905). So wenn er (S. 353), die unmittelbare Wirkung auch von Unlustgefühlen auf das Zustandekommen von Willenshandlungen konstatiert.

willen; ein intensives Gefühl für das Gute ist nicht Streben nach Lust oder Glück im eudämonistischen Sinn, sondern ein volles Sichhingeben an die Vorstellung des Guten, gleichviel ob daraus Glück erwächst oder nicht. Ich sage nicht, daß man nicht «Lust» auch in diesem Sinne ohne die Nebenbedeutung des Glücks gebrauchen kann, nur, daß diese Verwechslung auch mit einem Lusturteil naheliegt.

Ein minus der Gefühlsskala ist gleichbedeutend mit der streng psychologisch gedachten Unlust — ein plus gleich Lust; der Organismus, das Ich bevorzugt die plus-Seite, und diese natürliche Begünstigung der höheren Intensität nennt man Lust.

W. Wundt ist natürlich anderer Meinung, da ihm eine Vielheit der Gefühle schon durch seine oben erwähnten drei Dimensionen des Gefühls nahe gelegt ist. Die Hauptstellen[1] sind in der Erörterung über die qualitativen Unterschiede der Gefühle. Zunächst heißt es ganz in meinem Sinne bei den Lust- und Unlustgefühlen: «eine eindeutige Zuordnung eines bestimmten Gefühls zu einer gegebenen Empfindungsqualität findet überhaupt nicht statt.» Läßt man also die beiden anderen Dimensionen einmal beiseite und nimmt die Lust-Unlust-Reihe als die einzige des echten Gefühls, so besagt dieser Satz, daß die Intensität des Gefühls unabhängig ist von der Qualität der Empfindung, was mir zweifellos richtig erscheint und völlig zu meiner Auffassung des Gefühls stimmt.

Weiterhin handelt es sich wesentlich darum, was man als einfaches Gefühl anspricht. Am schärfsten zeigt sich das wieder auf akustischem Gebiet. Jedem einzelnen Tone entspricht eine Empfindung,[2] aber nicht ein Gefühl; jedenfalls ist es, selbst wenn man an der Gefühlswirkung hoher und tiefer Töne festhalten will, ziemlich gleichgültig (etwa innerhalb einer Oktave), ob es ein hohes c, d oder e ist. Allein außerdem ist das eben

---

[1] Physiologische Psychologie[5], Bd. II, S. 318 ff. — Über andere Gefühlstheorien handelt er ebenda I, 354 f. und II, 363 f.

[2] Die Empfindung, bes. auch bei den Farben, darf nicht mit dem Gefühl verwechselt werden.

das entscheidende Problem, ob das Gefühl wirklich am Ton haftet und nicht erst am Klang; also einer Mehrheit von Tönen, die ein Gebilde darstellen, eine Einheit aus und über den einzelnen Tönen. Diese bilden dann ein «Ohrding», und dies kann mit wechselnd starkem Gefühl aufgefaßt werden. Auch Wundt spricht nur von Klangfarbe, nicht von Tonfarbe. Ich vermag auch in Wundts Beispielen (S. 320) nichts zu finden, was sich nicht so erklären ließe oder auf Assoziationen beruhte, wie die Gefühlswirkung einzelner Instrumente. Diese ist auch völkerpsychologisch betrachtet so verschieden, daß sich damit nichts beweisen läßt; uns erscheint die Trompete kriegerisch, einem Naturvolk seine seltsamen Instrumente, dem Mittelalter die Flöte (Trommeln und Pfeifen usw.). Sehr interessant ist in dieser Beziehung das 4. bis 7. Kapitel des 8. Buches von Aristoteles Politik, wo er findet, die Flöte rege die Leidenschaften auf und die ethischen Qualitäten von Melodie und Harmonie erörtert. Andrerseits hat z. B. die moderne Musik das zunächst «Natürliche» teilweise auf den Kopf gestellt und erzeugt gerade die entgegengesetzten Wirkungen[1] — infolge der durch Tonmalerei und Programm bzw. Operntext geleiteten Richtung des Gefühls. Darüber läßt sich viel Merkwürdiges sagen; hierher gehört nur das eine, daß sich aus diesen Verschiedenheiten ergibt, daß dabei nichts Einfaches vorliegt. Ohne alle Beziehungen zum Leben und seinen Eindrücken erweckt die Musik nicht die Gefühle, die man nach solchen einfach scheinenden Beispielen erwarten sollte, dem Unmusikalischen schon gar nicht. In ihm erzeugen die Klänge keine musikalischen Vorstellungen, sondern bleiben Empfindungen; darum können sich keine anderen Vorstellungsgruppen assoziieren, und die Musik bleibt ganz ohne Gefühlswirkung. Genau ebenso liegt die Sache bei den anderen Sinnen; sie kann und muß nur deshalb an der Akustik erörtert werden, weil wir den Tönen die

---

[1] Z. B. nimmt der moderne Hörer das chromatische Tristanmotiv Wagners für den Ausdruck der «Liebe», während andere Zeiten darin sicher eine «Illustration» von Zahnweh, Leibweh oder dergl. gesehen hätten.

stärkste Wirkung auf das Gefühl zuschreiben. Was auf diesem Gebiet gilt, entscheidet.

Diese starke Wirkung kann gar nicht geleugnet werden, aber es ist die Frage, ob sie nur durch die Annahme von Gefühlsqualitäten erklärt werden kann. Mir scheinen dafür die negativen Eigenschaften der akustischen Eindrücke zu genügen: sie bleiben meist Eindrücke und führen nicht weiter zu Begriffen. Unsere ganze Begriffswelt ist vorwiegend optisch orientiert; für das Denken ist das Auge der erste Sinn. Auf Eindrücke aber wirft sich das Gefühl vorwiegend; das begriffliche Denken hat stets geringere Gefühlsintensität. Sobald man z. B. die Musik «verstandesmäßig», d. h. begrifflich erfaßt, verliert sie proportional an Wärme des Gefühls. Aber diese bleibt ihr meist, weil man nur selten von den Eindrücken fortschreitet, also das begriffliche Denken die Sphäre des Fühlens nicht stört. Die Eindrücke behalten die Herrschaft und bleiben in ihrer vollen Unbestimmtheit, und eben diese negative Tugend ist es, die die Tonwelt mit den Gefühlen verbindet. Für den Unmusikalischen gilt auch das nicht; ihm wird ein Liebesgedicht mehr bedeuten als die süßeste Melodie. Andrerseits findet auch eine Wechselwirkung statt: die Pflege der Musik steigert die von ihr erweckten Gefühle und lenkt sie gleichsam auf diesen Angriffspunkt wiederholt hin; Gefühlskultus und Musikkultus sind Geschwister.

Das alles stimmt ebensogut zu einer Auffassung des Gefühls als der Intensität der Vorstellungen; beim Musikalischen «erwärmt» sie eben die akustischen, bei den Unmusikalischen die anderen Vorstellungen. Daß prinzipiell diese weniger Gefühl besäßen, wird wohl niemand behaupten. Die Musik lockt das Gefühl zu ihren Eindrücken hin, aber sie kann keine Intensität kausal erzeugen, nur deren Richtung in ihrem Sinne lenken.

Man vergleiche damit die Ausführungen bei Wundt und beachte besonders, daß er wiederum zwischen Grundformen der Gefühle und Einzelgefühlen unterscheidet (S. 290 f.), was einen größeren Spielraum für die Erklärung bietet. Auch wenn man nicht seine drei Grundformen, sondern nur die eine Lust- und

Unlust-Reihe annimmt. Das gilt besonders für die Farbenlehre, wo die Einzelgefühle sehr strittig und individuell außerordentlich verschieden sind. Den Gefühlston einzelner Farben und Töne behauptet W. Wundt[1] auf Grund experimenteller Versuche. Dabei ist zu bedenken, daß die Versuchspersonen bei solchen nicht vorurteilsfrei sind, sondern beabsichtigen, etwas Besonderes zu erleben. So fanden sie die Spektralfarben besonders gefühlsgesättigt; «der Gefühlston einer Farbe ist dann am größten, wenn ihr Sättigungsgrad ein Maximum erreicht». Die für ihn indirekten Wirkungen der Vorstellungen sind vorher erörtert. Im gewöhnlichen Leben außerhalb eines psychologischen Laboratoriums kann man solche Beobachtungen gar nicht machen; das Gefühl ist aber draußen meist lebhafter als drinnen. Eine Farbe ohne Inhalt gibt es im Leben nicht; und ihr Gefühlston variiert mit diesem Gegenstand. Schwarzes Frauenhaar wird dem Liebhaber südlicher Schönheiten niemals traurig oder ernst erscheinen, und rote Tinte dem Gymnasiasten nicht freudig und lusterweckend. Ebenso zeigen grüne Bäume und grüne Katzenaugen in bezug auf den Gefühlston einen unüberbrückbaren Unterschied. Mir erscheinen Spektralfarben einfach gänzlich indifferent in bezug auf das Gefühl. Die ganze Idee der Gefühlstöne einzelner Farben geht von Malern aus (und wird auch von Goethe vertreten), ist aber etwas durchaus Persönliches, das sich teils durch die vorwiegende Beschäftigung mit Farben und dadurch erleichterte Abstraktion von den Inhalten erklärt, teils lediglich technische Ausdrücke darstellt. Diejenigen Inhalte, die den entgegengesetzten Gefühlston mit sich bringen, werden dabei einfach ignoriert; so wenn Goethe dem Blau ein Gefühl von Kälte zuschreibt und meint, eine blaue Fläche schiene vor uns zurückzuweichen, was beim Himmel zutrifft, beim See aber nicht.

Ganz ebenso steht es bei den einzelnen Tönen; ein tiefes C oder ein hohes E an sich ist gänzlich ohne Gefühlston, und erst Komplexe erzeugen Vorstellungen und sind mit Gefühl verbunden. Wundt sagt: zweifellos können schon bei einem einzelnen

[1] Grundriß[9], S. 93, und Physiol. Psychologie[5], l. c.

Ton bekannte musikalische Vorstellungen erweckt werden. Vielleicht liegen hier unvereinbare individuelle Unterschiede vor; ich selbst vermag nirgends ein zwingendes Beispiel zu entdecken, das bewiese, daß einer einzelnen Farbe oder einem einzelnen Ton ohne jede assoziative Hilfe ein bestimmtes Gefühl entspräche;[1] wohl aber lassen sich gewisse Klassen bilden, die sich mit Grundformen in Beziehung bringen lassen. Nur stecken dabei die Wirkungen von Vorstellungen und Eindrücken mit darin. Der einzelne Ton ist ein einfaches Geräusch — weiter nichts.

Auch das interessante Problem (S. 325 u. 337 f.), warum wir eigentlich kalt und warm, hoch und tief, weiß und schwarz als Gegensätze auffassen, läßt sich anders auffassen, als Wundt es tut. Zunächst sind diese Eindrücke Gegensätze im vollsten Sinn nur für das begriffliche Denken (das noch erwähnte Gelb und Blau nur für den Maler oder Psychologen). Im nichtwissenschaftlichen Leben werden sie relativ beurteilt; kalt und warm nach der Temperatur unseres Körpers, hoch und tief nach wechselnden Maßstäben des Lebens, weiß und schwarz beide als Gegensätze zu der farbigen Natur. Es muß nicht der Gefühlsgegensatz sein, sondern es sind die Maßstäbe des täglichen Lebens, die sie als Gegensätze erscheinen lassen. An diese Eindrücke des Lebens schmiegt sich dann der Gefühlsgegensatz an, der hier auch alles umkehren kann und «kalt» mit derselben Intensität zu erfassen vermag, wie etwa unter anderen Umständen warm. Auch diese Gefühle sind relativ.

Bei allen solchen Fragen müßte mindestens versucht werden, sie ohne die Annahme von Einzelgefühlen zu beantworten, und erst wenn dies mißlingt, wäre meine Auffassung erschüttert. Andere Probleme erklären sich damit entschieden leichter, so die «Verschmelzung» und Komplexion der Gefühle durch Assoziation von Vorstellungen, die gleiche Intensität haben, und Bildung eines einheitlichen Eindrucks. Sobald man aber endlich das Gebiet des

[1] Uns bedeuten schwarze Kleider Trauer — dem Chinesen gelbe usw. Und wenn ein einzelner Ton in jemand ein Gefühl erweckt, so ergänzt wohl das Gedächtnis das übrige dazu; z. B. aus einem bekannten Musikstück.

Gemütslebens und der Partial- und Totalgefühle betritt (Wundt, S. 341 f.), ist das Gefühl so reich mit Vorstellungen und Eindrücken aller Art vermengt, daß sich da prinzipielle Entscheidungen nicht diskutieren lassen. Diese «höheren» Gefühlsgebiete werden nach den Prinzipien beurteilt werden müssen, die sich bei den einfachen ergeben haben; das hic Rhodus hic salta der Gefühlstheorie liegt bei der Setzung einer qualitativen Mannigfaltigkeit der einfachen Gefühle oder der Annahme einer Skala der Intensität. Seltsamerweise wird die Abhängigkeit von Vorstellungen bei den Affekten eher zugegeben, obwohl sie doch jedenfalls höhere psychische Gebilde sind als die einfachen Gefühle; eine völlige Theorie auch der Affekte und Stimmungen würde hier zu weit führen. Hier spricht z. B. Th. Ziegler von dem primärsten und einfachsten Affekt der Überraschung; man wird aber doch nur von etwas überrascht, einem Gedanken, einer Vorstellung, einem Phantasiebild. Auch Schreck oder Angst hat man vor etwas, Sehnsucht nach etwas usw. Weiterhin spricht er von einer Vorstellung, die den Affekt hervorgerufen hat. Das ist das Richtige; das Subjekt zu überraschen kann doch kein Abstraktum sein, wie «der Zorn» (ein aus psychischen Zuständen abgeleiteter Begriff), sondern nur eine Vorstellung oder ein dadurch erweckter Gedanke, der uns überrascht. Ein Eindruck wirft im Affekt gleichsam alles vor sich nieder und bekommt eine Temperatur, die der Siedehitze gleicht; alles vorhandene Gefühl wirft sich auf ihn; d. h. die anderen Vorstellungen und Eindrücke sinken unter Null, und die Gefühlstemperatur der einen Vorstellung steigt auf eine enorme Höhe. Warum ein solcher Wechsel der Temperaturen, wobei auch der allmähliche Ausgleich, wie bei der Wärme, nicht fehlt, überhaupt stattfindet, kann man nicht erklären; aber das kann die Theorie der spezifischen Gefühle auch nicht.

Die Tatsache nennt man Gemütsbewegung oder Gefühlsleben; sie besteht aus dem Wechsel der Intensitäten bei den Eindrücken und Vorstellungen; vielleicht gibt es ein konstantes Quantum an solcher Intensität in jedem Einzelnen, das sich nur verschieden verteilt. Das entspräche als bestimmte Menge der Gefühls-

intensität der sogenannten Enge des Bewußtseins, aber beweisen läßt sich eine solche Annahme kaum, da man Gefühle nicht messen kann. Es ist hier nicht der Ort, derartige Spekulationen weiterzubilden, die allerdings eben durch die Ähnlichkeit des Gefühls mit den Wärmevorgängen nahegelegt werden; es sei nur noch hingewiesen auf die scheinbare Abnahme der Gefühlsintensität im hohen Alter, die der eben angenommenen Konstanz widersprechen würde. Dieses Problem böte aber mehrere Möglichkeiten der Lösung; es könnte sich das Gefühl auf wenige Eindrücke konzentrieren, oder die Menge der Vorstellungen abnehmen, so daß etwa Gefühl unverbraucht (latent) bliebe, oder endlich wirklich die Intensität geringer werden. Diese Möglichkeiten müßten eingehend diskutiert werden, ehe man sich für eine entscheiden könnte.

Für die Theorie aber scheint mir ein anderer Gesichtspunkt wichtiger, das ist das Problem der Übertragung von Gefühlen von einem Menschen zum anderen. Nicht also der begriffliche oder didaktische Weg; dieser kann, wenn Gefühl eine Intensität ist, niemals direkt zum Ziele führen. Er kann nur Vorstellungen erwecken und Eindrücke vermitteln; wenn dann im Zweiten ein ähnliches Gefühl zustande kommt wie im Ersten, so ist das lediglich auf Rechnung der allgemeinen Ähnlichkeit der Menschennatur zu setzen. Ein Gebot eines Gefühls hat nur indirekten Sinn; etwa «liebe deinen Nächsten». Erzwungen kann ein Gefühl nie werden; die psychologische Umschreibung lautet: «Lenke deine Aufmerksamkeit auf deinen Nächsten, so daß du lebhafte Eindrücke von ihm bekommst, dann wird sich ein intensives Gefühl bei dir einstellen.» Oder aber ein so gefaßtes Gebot meint — wiederum indirekt — bestimmte Handlungen gegen den Nächsten, die es mit dem Begriff «Liebe» zusammenfaßt, also Handlungen, wie sie aus einem liebenden Herzen hervorgehen; solche können natürlich geboten werden. Aber eine wirkliche Übertragung von Gefühl findet hier nicht statt.

Ebenso liegt in der Nachahmung keine solche; sie kann auch ohne ein im Nachzuahmenden lebhaftes Gefühl erfolgen, auf

seite des Nachahmenden ganz ohne oder mit nur geringem Gefühl. Die echte Heuchelei täuscht häufig eine nicht vorhandene Gefühlsintensität vor, wogegen der nachahmende Teil der Handlung völlig gelingt und so eben die Täuschung befördert.

Dennoch gibt es aber eine Übertragung von Gefühlen, für die man wieder Bildworte aus den Naturvorgängen suchen muß: eine Art von Induktion, wie bei der elektrischen Übertragung ohne direkte Leitung; weniger treffend spricht man von Ansteckung, wobei aber ein Bazillus wandert, was das Gleichnis hinkend macht. Den schärfsten Ausdruck findet diese Übertragung in der sogenannten Massensuggestion;[1] z. B. wenn ein Redner leidenschaftlich zu einer Menge spricht. Hier muß man annehmen, daß die Wärme des Gefühls im Redner auch das Gefühl der Hörer anregt, eine höhere Temperatur erzeugt, es in Schwingungen versetzt oder wie man immer das Bild wählen will.

Dabei zeigt sich nun der undifferenzierte, unspezialisierte Charakter des Gefühls deutlich; es erzeugt nicht ein bestimmtes Gefühl ein gleiches, sondern es entzündet sich allgemeine Gefühlswärme an ebensolcher — außer soweit eben die gleiche Richtung der Gefühlsintensität durch das Wort vermittelt wird. Was z. B. dem Redner «Schwung» verleiht, kann persönlicher Ehrgeiz, Eitelkeit und Selbstgefälligkeit sein, auf die Hörer geht nur die «Begeisterung» über und erhöht ihre Gefühlstemperatur. Oder der eine Verteidiger spricht aus starkem «Rechtsgefühl» heraus, der andere ist nur ein innerlich kalter Meister der Rede; in den Geschworenen wird nicht «Rechtsgefühl» erzeugt, sondern nur beidemal warme Teilnahme an dem vorliegenden Fall, neben etwa logischer Überzeugung durch die vorgetragenen Argumente. Was man so populär nennt: «jemand für etwas interessieren, erwärmen, begeistern», beruht auf dieser dynamischen Wirkung der Gefühlsintensität. So ein Teil der Wirkung des Pädagogen, des Schauspielers, kurz aller Berufe, in denen jemand persönlich auf eine Menge

---

[1] Die echte Suggestion (in Zusammenhang mit Hypnose usw.) ist ein pathologisches Phänomen; man wendet das Wort jetzt aber häufig auch auf normale Vorgänge an.

wirkt. Die begleitende Rede oder Mimik unterstützt: jene im logischen Sinn der Hinlenkung auf bestimmte Vorstellungen oder Begriffe, diese als Ausdruck der Gefühls- oder Gemütsintensität; aber davon abgesehen erzeugt der dem elektrischen vergleichbare Gefühlsstrom im einen Menschen durch drahtlose Telegraphie einen schwächeren im andern.

Natürlich findet diese Gefühlsübertragung genau ebenso statt bei der Wirkung eines Einzelnen auf einen anderen Einzelnen, nur entziehen sich diese Fälle mehr der allgemeinen Beurteilung. Sie findet endlich wohl am stärksten statt bei der absichtlich als Beispiel noch nicht erwähnten Musik, bzw. ihrer Wiedergabe vor Hörern und, da vielleicht hier auch meine Gefühlstheorie ihre stärkste Begründung findet, so sei dieses Gebiet zum Schluß etwas eingehender behandelt.

Der einzelne Ton ist eine Empfindung und überdies nur eine Abstraktion wie alle einzelnen Empfindungen, da wir solche niemals erleben. Eindrücke ergeben sich nur aus Gebilden von Tönen: Verbindungen, die man zusammengesetzte Geräusche, oder Klänge nennt, wenn sie den einfachsten musikalischen Gesetzen folgen. Das Gefühl wirft sich nur auf diese Ohrdinge.

Diese «Vorstellungen» zu nennen, hat zunächst auch für den Musiker etwas Befremdendes. Unsere Psychologie, ja Philosophie und sogar Erkenntnistheorie (Kant!) ist von Anfang an so ausschließlich optisch orientiert gewesen, daß das Akustische sich oft nur gewaltsam den überkommenen Begriffsworten einfügen läßt. Dennoch findet hier das gleiche statt wie bei den «Bildern»: wenn Klänge psychisch werden, so gibt es nur mehr Vorstellungen von Klängen; diese selbst bleiben im Physischen stecken. Nur scheint hier der Prozeß direkter zu sein als beim Auge; die Töne haben etwas scheinbar Unmittelbareres als die Bilder.

Meint man die psychischen Vorstellungen von Geräuschen und Klängen, so muß man sich Mühe geben, diesen Schein des Direkten in Gedanken zu vermeiden; solche akustische Vorstellungen sind auch nichts Einfaches, so wenig als die Gegenstände der optischen Wahrnehmung. Glockengeläute, Vogel-

gezwitscher oder ein Dreiklang sind für das Ohr ein Ding, so gut als der zugehörige Turm, der Vogel oder das Instrument für das Auge. Ein Ding, d. h. ein Komplex von Empfindungen, der uns als eine Einheit entgegentritt und uns zwingt, ihn als solche aufzufassen; Musik besteht nicht nur aus Gefühl. Diese Ohrdinge oder Gebilde haben eine Gefühlsintensität, sobald sie in uns zu Vorstellungen werden.

Die Einheiten zu diesen Ohrdingen liefert teils die Natur in den Geräuschen, die von demselben Gegenstand ausgehen; so von einem Wasserfall, dem Regen oder einem Tiere. Wir fassen sie zu einer Einheit zusammen, weil uns die übrige Beobachtung durch Auge, Tastsinn usw. lehrt, daß sie mit dem Gegenstand zusammenhängen. Dagegen schaffen wir in der Musik die Ohrdinge selbst, und zwar liegt ein solches vor, sobald mehrere Töne als zusammengehörig, eine Einheit bildend aufgefaßt werden. Jedes «Thema» ist eine solche.

Unsere Analogiebildung vergleicht meist die «Tonsprache» ohne weiteres der Wortsprache. Man kann das einfache Thema mit dem Wort, die Melodie mit dem Satz in Parallele bringen und von musikalischer Logik in der Verbindung dieser Teile reden. Dabei darf freilich nie an die Vereinigung von Wort und Ton in Lied, Oper usw. oder auch der Programmusik gedacht werden, sondern nur an den inneren Zusammenhang reiner Musik selbst.

Wichtig ist aber, daß man vor diesem Vergleich von Tonsprache und Rede die vorhergehende Ähnlichkeit von Ohrdingen und Augendingen betont. Es gibt auch im Akustischen etwas wie das wortlose Denken; eine Auffassung und In-Beziehung-Setzen der Ohrdinge vor der «Tonsprache»; auch hier unterscheidet sich die Auffassung von der Fixierung wie im Optischen Anschauung und Wortbildung. Die Eindrücke bedürfen hier so wenig der Aussprache (in Tönen) als sonst des Wortes. Das ist der psychologische Anfang der Musikvorstellungen.

Will man nun in der Musik mit den spezialisierten Gefühlen Ernst machen, so kommt man zu den seltsamsten Kon-

struktionen; ein allgemeines Musikgefühl reicht da nicht aus, so wenig als für die spezialisierende Theorie ein allgemeines Sehgefühl. So gut man von Rechtsgefühl, Sprachgefühl, Farbengefühl spricht, müßte man hier Akkordgefühl, Harmoniegefühl, Instrumentationsgefühle usw. unterscheiden. Und zwar wirklich als ein Besonderes, nicht nur als bequeme Ausdrücke für bekannte Erscheinungen, für die man ja diese Wortbildungen nach wie vor verwenden kann. Hier zeigt sich doch deutlich, daß es eben nur eine Gefühlsintensität gibt, die sich jeweilig auf Akkord, Harmonie, Klangfarbe usw. «wirft», konzentriert oder verdichtet, und nicht wirklich einzelne Gefühle im Plural.

In der musikalischen Kunst konzentriert sich das Gefühl am meisten auf die Melodie, aber diese ist, musikalisch betrachtet, von der Harmonie unzertrennbar, und das Totalgefühl kann hier nicht zu zweierlei Gefühlen, einem Melodie- und einem Harmoniegefühl auseinandergerissen werden, auch wenn man beides praktisch-didaktisch getrennt behandelt. Die Melodie aber nimmt eine Sonderstellung ein für die Gefühlsübertragung. Das führt zum Problem des Gefühlsausdrucks in der Musik, das natürlich nur bei der reinen oder sog. «absoluten» Musik erörter werden kann.

Was heißt hier eigentlich «mit Ausdruck» vortragen, und wie wirkt das auf den Hörer? Der Ausübende konzentriert sein Gefühl auf die Tongebilde in ihrer Gesamtheit und in ihren Teilen und auf nichts anderes; der Hörer, der ebenfalls «musikalisch» ist und dies auch vermag, tut nun dasselbe, auch er lebt während des Vortrags nur in Musik, ihren Klängen, d. h. Vorstellungen. Aber nur der musikalische Hörer; eine Wirkung findet jedoch auch auf den «unmusikalischen» Menschen statt, der die Tongebilde gar nicht als solche auffaßt. Auf ihn geht «Gefühl» im allgemeinen über, Intensität, Wärme; und sie erzeugt ganz andere «Gefühle», d. h. Vorstellungen oder Eindrücke, die mit den Tönen direkt nichts zu tun haben. Man erklärt sie durch Assoziationen; das aber steht hier nicht in Frage, sondern nur, wie der Hörer dazu kommt, nun seinerseits, durch die Musik erregt, Gefühl in diese anderen Vorstellungen hineinzulegen.

So wenn Militärmusik im Krieg «Mut macht», eine Melodie Liebesgefühle hervorruft, andere Töne besänftigen oder eine «sanfte Melancholie» hervorrufen usw.

Das tun die Töne nur dann, wenn sie mit Ausdruck, d. h. Gefühl vorgetragen werden, sonst nicht; werden sie heruntergeleiert, kalt, gedankenlos, mechanisch abgespielt (oder wie man das sonst bezeichnen mag), dann versagt die Wirkung. Also muß zu den Tönen selbst und den Assoziationen noch etwas dazu kommen, das Gefühl beim Vortragenden; das ist aber nicht dasselbe, das erweckt wird. Der Musiker hat keinen Mut, die Sängerin keine Liebe, der Violinist ist nicht melancholisch. Er «legt» sein Gefühl nur in die Tonverbindung; dieses allgemeine Gefühl überträgt sich, und der Hörer legt es subjektiv dahin, wo es nach seiner jeweiligen «Gefühlslage», Stimmung[1], Disposition oder dergleichen paßt.

Gäbe es einzelne Gefühle und ihre Übertragung, so müßte auch der Vortragende Liebe oder Mut fühlen; fühlen muß er auch etwas, sonst gelingt die «Ansteckung», die Induktion nicht; aber er fühlt nur «Musik», der Hörer, von den Klängen und dem Gefühl «affiziert», irgend etwas ganz anderes.

Bei der sogenannten Programmusik will man den Hörer durch das Wort in eine bestimmte Richtung drängen; zunächst seine Gedanken, dann aber auch sein Gefühl. Und bei der Verbindung von Ton und Wort im Gesang werden die Erscheinungen natürlich außerordentlich kompliziert

Davon muß man völlig absehen, wenn man das seltsame Problem erörtern will, ob es im Reiche der Töne etwas der Begriffsbildung Ähnliches gibt, eine solche Stellvertretung und Operation mit Zeichen wie beim Wort. Es ist sehr schwer, das Wortlogische dabei gänzlich fernzuhalten, und das bequemste ist natürlich, die Frage glatt zu verneinen. Dennoch gibt es etwas

---

[1] Hier zeigt sich ein gewisser Unterschied der Wirkung von Melodie und Harmonie. Diese wirkt nur gefühlsmäßig, stimmungweckend; die Melodie ist gewissermaßen der verstandesmäßigere Teil der Musik. Nur harmonische Schattierungen sind völlig «gedankenlos».

derart, wenn auch nur in beschränktem Umfang, ohne hohe Bedeutung und nur für den Musikalischen. Es gibt z. B. in Mozarts langsamen Sätzen gleichsam stereotype Redewendungen, die für seine Art musikalischen Gedankenflusses charakteristisch sind und die eine Art Stellvertretung übernehmen können, so daß bei ihrem Hören ein ganzer Komplex Mozartscher Tonweise mit auflebt. Das ist jedoch etwas so Spezielles, daß es kaum gelingen wird, jemand zu überzeugen, der nicht aus seiner musikalischen Erfahrung heraus sofort zustimmt. Außerhalb der Kunstmusik könnte man an eine solche Stellvertretung denken, wenn etwa die Töne eines Vogels für die von der menschlichen Tonfolge abweichende Art des Vogelgesangs überhaupt stehen und sie mit erwecken; oder die Klangfarbe einer Glocke für das ganze Geläute und die damit verbundenen Assoziationen. Im allgemeinen wird die Welt der Toneindrücke sich immer dadurch von der der Augenbilder unterscheiden, daß sich auf sie fast keine Begriffsbildung aufbaut, von der leichteren Möglichkeit der sprachlichen Formulierung ganz abgesehen, an deren erhöhter Schwierigkeit das ganze akustische Gebiet leidet.

Im allgemeinen ist die Musik einerseits dasjenige Gebiet, in dem sich das Gefühl der Menschen von allen Künsten am stärksten ausdrückt, anderseits aber auch das beste Beispiel für die Verknüpfung von Gefühl mit Eindrücken[1], die dem Verstandesleben entgegengesetzt sind. Musikalisches Gefühl haben heißt, seine Intensität in Musik äußern oder durch Musik erregen lassen zu können; eine besondere Art von Gefühl ist das nicht. Gefühlvolle Menschen, die ein Instrument lernen, lernen dann auch ihr Gefühl darin zum Ausdruck zu bringen; d. h. eben mit Ausdruck zu spielen. Es ist aber kein spezielles Gefühl, sondern die Intensität überhaupt, die in den Tongebilden verdichtet wird.

Daß der Ausdruck des Gefühls aber kein direktes Maß der Intensität des Gefühls ist, braucht kaum nochmals besonders her-

[1] Wenn Kant das Schöne das begrifflos Zweckmäßige nennt, so kommt dieses Begriffliose daher, daß die Kunst wesentlich auf Eindrücken ruht und aus ihnen emporwächst.

vorgehoben zu werden; er gestattet nur indirekte Schlüsse und unterliegt irriger Beurteilung, da er nachgeahmt werden kann. Der Ausdruck des Gefühls unterliegt unserem Willen; er ist es, der auch «gepflegt» werden kann, während das Fühlen selbst vom Willen unabhängig ist und direkt niemals erzwungen werden kann.

Eine letzte Konsequenz der hier vorgetragenen Gefühlstheorie wäre, daß transzendent, im Bereich des Absoluten, Fühlen und Denken zusammenfallen; mit andern Worten, daß sie nur durch die Unvollkommenheit unserer Eindrücke getrennt sind. Der Begriff ist das klarste, was wir haben, aber er ist ohne Gefühlston. Eine vollkommene Intuition — die Kulmination dessen, was ich Eindrücke nenne — wäre zugleich vollkommenes Fühlen desselben Objektes. Das kann man in unserer Unvollkommenheit nur ahnen und etwa im Bereich der Ästhetik an einzelnen Beispielen sehen. Eine ganz fehlerlose schöne Rose ist z. B. ein beinahe vollkommenes Objekt; begehrt man sie nicht, sondern hat sie schon, beurteilt man sie nicht begrifflich, sondern schaut sie nur an, dann ist das Fühlen ihrer Schönheit gleich dem Denken eben dieser Schönheit.

So würde ein absolutes Wesen alle seine Eindrücke mit gleicher Intensität umfassen, und da es nur der Intensitätsunterschied ist, der uns das Gefühl als etwas Besonderes zum Bewußtsein bringt, so fiele es weg, wie aus einer Gleichung eine gleiche Größe auf beiden Seiten gestrichen werden kann. Das eigentümlich Menschliche wäre dann das Wechseln, Schwanken,[1] das Auf und Ab der Gefühlsintensität, die von sinnlichen Vorstellungen zu Phantasiebildern und Erinnerungseindrücken hin und her schwingt. Wo immer in ethischen und religiösen «Gefühlen» die zugrunde liegenden Eindrücke eine gewisse Vollkommenheit erreichten, würde auch uns schon das intensive Denken dieser und ihr gefühlvolles Schauen in eins zusammenfallen.

[1] Diese Schwankungen sind es, welche auf das Physische, die Vitalität, zurückwirken und die bekannten Körperwirkungen starker «Gefühle» hervorrufen.

IV.

Der Wille.

Im Bisherigen habe ich so viel als irgend möglich das Wort Wille[1] vermieden. Man kann natürlich von vornherein geneigt sein, Akt und Wille zu identifizieren. Das ist eine Frage der Definition; nur das eine ist zweifellos, daß dann noch andere psychische Ereignisse, die man speziell als Willensvorgänge faßt, unterschieden und besonders benannt werden müssen. Denn soviel ist sicher, daß durchaus nicht alle als Akte beschriebenen Ereignisse von einem Willens- oder Strebungsgefühl oder einem Bewußtsein der Aktivität begleitet sind; Akte des Selbstbewußtseins z. B. Wille zu nennen, widerstrebt uns unbedingt.

In der ganzen Psychologie findet sich das Ineinandergreifen zweier Auffassungen des Willens, die sich in weiteren und engeren Begriffsfassungen kund gibt. Jene will jedes Streben, alle «Aktivität», jedes in einer Richtung verlaufende (auf ein Ziel gerichtete) psychische Ereignis treffen und alles, auch die Triebe und die unbewußten Strebungen in dem Begriff des Wollens zusammenfassen; sie schlägt leicht in das Metaphysische um, wie bei Schopenhauer, E. v. Hartmann und dem Voluntarismus überhaupt. Die andere Auffassung bemerkt richtig das Besondere der Willensakte im engeren Sinne und sucht dafür bestimmte Kennzeichen anzugeben; dann ist das Streben etwa der Oberbegriff,

---

[1] Auch jetzt können natürlich nur wenige wichtige Gesichtspunkte zu diesem hundertfach erörterten Problem erwogen werden, eben die, die sich aus einer Aktpsychologie ergeben. Ein neueres Spezialwerk ist: Else Wentscher, Der Wille. 1910.

Trieb und Wille aber spezielle Fälle. Diese zweite Art der Betrachtung ist diejenige, der ich mich anschließe, weil ich sie für die psychologisch richtigere und den Tatsachen entsprechendere halte.

Von dem Standpunkt der Aktpsychologie ist zunächst zweierlei festzuhalten, was sich unmittelbar aus der Beobachtung ergibt. Einmal, daß Handlungen auch ohne Akte zustande kommen, auf Grund lediglich von Eindrücken und Gefühl; daß es also einen aktfreien Strebungszustand gibt, für den man passend den Namen Trieb beibehalten kann. Er erhält dann eine einfache Definition: Trieb ist jede Strebung, die ohne Mitwirkung von Akten entsteht. Und zweitens, daß der Willensakt im engeren Sinne ein Spezialfall der Akte ist, daß also nicht alle Akte den Charakter einer als solcher bewußten, wirklich gewollten, «willkürlichen» Strebung besitzen. Die Akte gehören zum Bewußtsein, aber durchaus nicht mit allen ist ein Bewußtsein der Aktivität verbunden; wenn man eben unter Aktivität das besondere Erlebnis «ich will» versteht und nicht wieder nur das Gerichtetsein überhaupt.

Dasselbe psychische Ereignis, z. B. beim Nachdenken, kann einmal einen willkürlichen, ein anderes Mal einen unwillkürlichen Charakter tragen. Und das «Streben» im allgemeinen ist ein Vorgang, kein Akt. Es gilt also zunächst dessen Erscheinungsform festzuhalten und dann erst zu sehen, wodurch sich die eigentlichen Willensakte auszeichnen, die durch Einwirkung von Akten auf ein Streben entstehen. Das Metaphysische soll hier durchaus fern gehalten sein; ebensowenig hat das Problem der Willensfreiheit hiermit prinzipiell etwas zu tun. Erst muß klar sein, was man unter Wille verstehen will, ehe man diskutieren kann, was davon frei ist oder nicht.

Das Streben ist etwas dem Organismus eigenes und im Grunde die Tatsache des psychophysischen Zusammenhangs. Vorstellungen und Gefühl bleiben nicht indifferent und gleichgültig in ihrer Sphäre, sondern das Gefühl bekommt Spannungscharakter, weil es in einem Organismus auftritt; es entlädt sich gleichsam und setzt die Vorstellung in Beziehung zum realen

Geschehen. «An sich» betrachtet ist gar nicht einzusehen, wie Vorstellungen und Gefühl zu einem Streben gelangen; sie könnten ruhig und wirkungslos bleiben wie die Bilder im Traum, eine bedeutungslose Folge von Eindrücken mit wechselnder Gefühlsbetonung.

Deshalb kann man die Erörterung des Strebens bzw. Wollens gar nicht trennen von dem psychophysischen Zusammenhang und es losgelöst, als reinen inneren Vorgang betrachten; das Streben ist kein rein psychisches Problem. Wonach soll denn das Psychische in sich selbst streben? Es fände in sich selbst gar kein Hindernis, alles Gewünschte sofort zu vollziehen und zu erledigen, und der Gedanke an sich — eben die Akte des Denkens — tun dies ja auch. Der Gedanke ist frei, solange er in seinem Machtbereich bleibt; Akte stiften neue Gedankenverbindungen aus vorhandenem Material, ganz nach Belieben. Das ist ja auch gar nicht das Problem der Willensfreiheit; denn dieses freie Denken wirkt ja nichts, bleibt völlig intern, lagert nur Gedankenvorrat um; zum Streben gehört eine Beziehung des Psychischen zu etwas davon Verschiedenem, und das Problem ist die Wirkung und Tragweite dieses innerlichen Gedankenspiels nach «außen».

Zum Begriff des Strebens gehört der eines Hindernisses notwendig dazu; zum Begriff der Spannung der einer Hemmung; zum Wollen das erschwerte Vollbringen. Streben ist kein einfacher Begriff wie Vorstellen und Gefühl; dieser Vorgang hat etwas Bedingtes und Kompliziertes. Man kann prinzipiell unbegrenzt vorstellen und fühlen, streben (oder wollen) aber nicht. Auch die «inneren» Widerstände durch Gewohnheit und eingeübte Assoziationen[1] sind eben Hemmungen, die irgendwie von «außen» stammen oder mit äußeren Dingen zusammenhängen.

Gewiß ist die schließlich resultierende äußere Handlung für eine möglichst rein psychologische Willenstheorie gleichgültig und kann eliminiert werden; nicht aber der Begriff eines Widerstands. Es muß angenommen werden, daß die Gefühl genannte Intensität

[1] Z. B. in den Experimentaluntersuchungen von N. Ach über den Willen. Zusammengefaßt in dem Vortrag «Über den Willen», 1910.

bei einer bestimmten Stärke das Streben oder den Impuls bekommt, auf den Organismus zu wirken, und zwar prinzipiell das Gefühl überhaupt, also nach der üblichen Redeweise: jedes Gefühl. Eine Spannung des Gefühls aber kommt nur zustande durch einen Widerstand; also ist es nicht richtig zu sagen: ein Spannungsgefühl begleitet ein Streben, sondern die Spannung gehört zum Wesen des Strebens. Sie wird auch nicht ihrerseits «gefühlt», sondern die Spannung ist eine Ansammlung von Gefühlsintensität, die sich dann in der Lösung entlädt oder ausgleicht.

Bei den Trieben ohne Akt entscheidet die Gefühlsintensität ohne weiteres über das Resultat — je wärmer, desto siegreicher — aber die Akte können dem Gefühl entgegenwirken. Der Wille im engeren Sinne kommt nur durch einen Akt zustande, der eine Vorstellung als Ziel eines Strebens festsetzt, ähnlich wie die Akte bei der Begriffsbildung einen Gedanken für eine Dauer festhalten. Nur ist beim Willen die Vorstellung eine solche, die als Ziel einer Handlung dienen kann. Ob sie sich dazu eignet, entscheidet nicht der Akt, sondern die uns gegebenen Umstände. Eine reine Phantasievorstellung kann nicht dazu dienen, weil sie keine Beziehung zu einer möglichen Handlung hat; man kann das Unmögliche nur denken, aber nicht wollen. Man kann es sich nur auch wieder mit der Phantasie als ein gedankliches Ziel denken; allein die Intensität des Fühlens «wirft sich» nicht darauf, der Widerstand hat eine überragende Stärke und hält die Spannung im Keim nieder; hierher gehört der Begriff des bloßen «Wunsches».

Also ist der Wille, auch von dieser Seite aus betrachtet, gehemmt, vom Widerstand relativ abhängig — das ist etwas anderes, als ihn determiniert zu nennen. Die nötige Gefühlsspannung kommt nur zustande, wenn die Stärke des Widerstands keine absolut große ist.

Der Akt gibt dem Streben das Ziel; beim Trieb, der ohne Akt abläuft, ist das Ziel durch Eindrücke gegeben. Im Akte steckt das Eigentümliche des Willens im engeren Sinne; nicht alle Akte führen zu solchem speziellen Willen — aber dieser bedarf der Akte. Sie vermögen ihm auch eine solche Vorstellung zum Ziel

zu setzen, die durch die Gefühlsintensität ohne Akt nicht bevorzugt wäre.

Es ist dasselbe, nur anders ausgedrückt, wenn man sagt, im Willen erleben wir uns selbst als aktiv. Denn Akte konstituieren ja auch das eigentliche Selbstbewußtsein. Unser Vitalgefühl haben wir auch beim Trieb; aber zum Willen gehört das echte Ichbewußtsein. Dabei verbindet sich ein Streben mit einem Akt, wird durch ihn gelenkt, und es entsteht eine neue Einheit, eben der eigentliche Wille, eine Verbindung von Vorstellen, Gefühlsintensität und Akten.[1] Denn korrekt wäre jedesmal der Plural «Akte» zu setzen, da ja zum Ablauf eines Willensvorgangs meist mehrere in Frage kommen werden. Charakteristisch für dieses Vorherrschen der Akte ist auch, daß Triebe meist mit viel stärkerer Gefühlsintensität auftreten; hier muß diese alles leisten, der Akt an sich ist nicht von Gefühl «begleitet», richtiger, hat gar keine Intensität.

Auch für das Ziel «an sich» hat man kein Gefühl; d. h. eine nur als Ziel dienende Vorstellung hat noch gar keine Intensität. Nur aus der Erinnerung wird mit einer Vorstellung zugleich auch das Gedächtnis für ihre einstige Intensität erweckt, und so bekommt die Vergangenem ähnliche Zielvorstellung scheinbar auch etwas Wärme; allein diese ist sekundär, von der Vergangenheit erborgt. Erst im Moment des erreichten Ziels, des erfolgreichen Willens, tritt die Intensität wirklich auf, die ihm zukommt. Die Phantasie kann das antizipieren, aber sie erschafft keine Intensität, sondern nur den Schein einer solchen. Nicht das Fühlen ist also das Entscheidende beim Willen, sondern die Akte.

Der Wille ist aber in jeder Beziehung sekundär; er setzt stets eine frühere Triebhandlung voraus und knüpft gleichsam an sie an. Die Akte sind nicht souverän; sie können nur Vorhandenes benützen und umwandeln. Das gilt sowohl von der Ent-

[1] Sowohl N. Achs «Determinationstendenz» als Müller und Pilzeckers «Perseverationstendenz» sind Vorgänge, hervorgerufen durch Akte; letztere Autoren sagen, ihre Tendenz wachse proportional der Aufmerksamkeit, also dieser Akte. Mehr über diese Arbeiten im 9. Abschnitt.

wicklung des Willens beim Kinde, als von dem einzelnen Auftreten von Willensakten beim Erwachsenen. Beim Kinde bleibt von der ursprünglichen Triebhandlung eine Gedächtnisspur und damit eine Disposition zur Wiederholung einer ähnlichen Handlung. Daraus erwächst die Möglichkeit, ein Ziel vorzustellen und damit den Erfolg in Gedanken vorwegzunehmen; für die Akte aber die Möglichkeit, eine Zielvorstellung zu bevorzugen, die der Trieb nicht bevorzugt hätte. Wie sich bei diesem Übergang vom Trieb zum Willen, bzw. der Vorstellung eines Erfolges die Assoziationen umkehren, hat E. Meumann[1] überzeugend dargetan. Man kann dieselbe Handlung triebartig und «mit Willen» vollziehen; der Unterschied liegt nur darin, daß das Ziel beim Willen klar erkannt und durch einen Akt fixiert ist.

Man kann auch dieselbe Handlung mit viel oder wenig «Gefühl» vollziehen; die Intensität ist nicht das direkte Maß des Willens. Sogenannte Gefühlsmenschen sind noch keine Willensmenschen; erst wenn Akte Ziele setzen, wird die Wärme des Gefühls nutzbringend verwendet. Das Gefühl wirft sich dann auch auf diese Ziele, besonders wenn sie zu Gewohnheiten werden. Gefühl an sich kann auch rein passiv bleiben, z. B. beim sogenannten Schwelgen in Gefühlen; das führt aber prinzipiell nur zu Triebhandlungen.

Die Triebe hängen direkt mit der Intensität zusammen, der Wille nicht. Bei ihm kann nur die Zielvorstellung niemals eliminiert werden; aber die dazu nötige Intensität ist individuell verschieden. Sie wird beim einen für dieselbe Handlung stärker sein müssen als beim anderen; ob sie zur Spannung wird, entscheidet nicht ihre absolute, nur ihre relative Höhe. Aber nur dann tritt Wille im engeren Sinne auf, wenn Akte die Richtung geben.

Eine reine Leistung der Akte ohne Anknüpfung an Triebe haben wir nur in den sogenannten inneren Willensvorgängen[2]

---

[1] Intelligenz und Wille (1908), bes. S. 180f.

[2] Wenn man sich z. B. auf ein Wort besinnt, so ist nur der Akt des

vor uns, in dem sogenannten Vorsatz, Entschluß, Willen zum Wollen. Damit bezeichnen wir eben den Akt der Festsetzung eines Zieles, der mit Gefühlsintensität gar nichts zu tun hat. Ob dann daraus eine entsprechende Handlung entsteht, hängt nicht mehr vom Akt allein ab. Vorher gehen hier alle Vorgänge und Zustände, die ohne Akte zustande kommen; sie geben das Material (Assoziationen, Gedächtnisbilder, passive Phantasie), über das die Akte disponieren. Aber es gibt keinen Trieb zu solchen, und die sogenannten inneren Willensvorgänge, richtiger Akte, schaffen völlig andere Zielvorstellungen. Ob diese möglich sind, ob sie verwirklicht werden können, entscheidet sich nicht mehr im Inneren; gute Vorsätze bedingen noch nicht den entsprechenden Erfolg. Die Akte walten hier unbeschränkt, aber eben nur «innen»; alle Zielvorstellungen können bevorzugt werden, aber nur wenige sind dem Willen erreichbar.

Nicht wird der Unterschied von Trieb und Wille bedingt durch den Vorgang des Wählens. Es ist dem Willen nicht wesenhaft eigen, daß er wählen muß; daß er es häufig tun muß, ist gleichsam nicht seine Schuld. Es sind die Komplikationen unseres Lebens, die es mit sich bringen, daß sich so oft mehrere Möglichkeiten der Entscheidung darbieten; allein prinzipiell ist nichts zu finden, was eine eindeutige, wahllose Willenshandlung ausschließen sollte. Dem Wählen entspricht vielmehr ein Zustand des Zweifelns, Schwankens und der Unsicherheit, und nur der Akt, der das Ziel setzt, macht dem ein Ende. Man könnte einwenden, da ja die Akte Vorstellungen bevorzugen und festlegen, so sei das Wählen einfach dem Willen abgenommen und den Akten zugeschrieben. Allein beides ist sowohl im Wesen der Sache, wie besonders in den Konsequenzen verschieden; die Akte bevorzugen immer, nicht nur bei einer Willenshandlung, oft schon lange vorher; und gerade darum braucht der Wille bei hochentwickelten Persönlichkeiten nicht mehr lange zu wählen. Die Akte stellen auch fest bei der Intuition, bei der Begriffsbildung, bei jeder Art

«Telephonanrufes» wirklich ein innerer Willensvorgang; ob und wann uns das Wort einfällt, liegt nicht mehr im Bereiche des Willens.

rein geistiger Tätigkeit, wo Wille im engeren Sinn noch gar nicht in Frage kommt; wählen kann man das nicht nennen. Die Akte schaffen Ziele für den Willen, aber sie können dies tun längst ehe der äußere Anlaß zu einer Willenshandlung gekommen ist.

Endlich kann man die ohne Akte verlaufenden Strebungsvorgänge mit dem Wort Instinkt zusammenfassen, obwohl dazu eine Nötigung nicht besteht. Völlige Konfusion entsteht jedoch, wenn man[1] auch die durch Gewohnheit mechanisierten Willenshandlungen Instinkt nennt. Es bleibt ein großer Unterschied, ob eine Gewohnheit dem Trieb oder dem Willen entspringt, bzw. noch nicht oder schon einmal willkürlich gewesen ist. Das Ziel bleibt, das der Wille gewiesen und das der Trieb niemals finden konnte; die eingeübten, gewohnten, mechanisierten Willenshandlungen behalten die Ziele, die ihnen ein Akt gegeben hat. Diese fest gewordenen, dem Willen entstammenden, gleichsam verdichteten Gewöhnungen nennen wir Charakter[2]; aus Trieben entsteht kein Charakter und ebensowenig aus Instinkt. Der Wille ist beim Charakter nicht immer aufs neue nötig, aber er war einmal nötig, und das darf in der Begriffsbildung nicht verdunkelt werden.

Führt man den Begriff der Norm ein, so gestalten sich diese Unterschiede folgendermaßen. Der Trieb führt niemals zu Normen, nur zu beliebig wechselnden Werten. Wie die intellektuelle Norm bei der Begriffsbildung, so entsteht die aktuelle nur durch Akte; ein Wert wird dabei als Ziel festgelegt. Mindestens für zwei Handlungen, die eben begonnene und die nächste. Der Trieb wirkt zwar dauernd durch die Gewohnheit und deshalb viel zäher als der Wille; aber ebenso kann er auch mit Leichtigkeit durch einen entscheidend normierenden Akt ausgeschaltet werden, die Bedeutung des sogenannten festen Entschlusses. Werte ohne

---

[1] Wie z. B. Else Wentscher, l. c. S. 23.

[2] Dagegen Gesinnung die Gesamtrichtung des Willens; diese ist noch nicht erprobt, der Charakter schon fest und eingeübt; auf den Charakter kann man sich verlassen, die Gesinnung erweckt nur ein Vorurteil bzw. die Wahrscheinlichkeit entsprechender Handlungen.

Normcharakter gibt es immer, auch ohne Akte; aber sie bestimmen das zukünftige Handeln nur dann, falls der Wille nicht ein anderes Ziel gesetzt hat. Vorgänge und Zustände hängen mit den Werten, Akte mit der Norm zusammen. Das Wertgefühl ist, da der Wert auf Eindrücken ruht, eine innigere Verbindung als ein Normgefühl; die Normierung ist ein gefühlsfreier Akt, und erst an die Reproduktion normativ geleiteter Vorgänge und den Erfolg normativen Handelns knüpft sich indirekt auch Gefühlsintensität. Im Gebiet des Willens im engeren Sinne wird man überall[1] der Festsetzung einer Norm für Ziele begegnen, die seine spezielle Leistung ist; und dieses Zieles, nicht der dazu führenden Akte, ist man sich dabei stets im vollen Sinne denkend bewußt, während die Akte das sogenannte Willensbewußtsein oder Aktualitätsbewußtsein konstituieren.

Ich nenne also Wille im engeren Sinne und im Gegensatz zum Trieb diejenigen psychischen Ereignisse, bei denen außer Vorstellung und Gefühl noch Akte mitwirken und die zu Handlungen Veranlassung geben. Diese Willenshandlungen unterscheiden sich dadurch von den Triebhandlungen, daß das Ziel durch Akte gesetzt ist, und dieser Art der Zielsetzung sind wir uns dabei regelmäßig bewußt. Wir wissen beim Willen, daß «wir» es sind, die wollten, das heißt, daß Akte des Selbstbewußtseins dazu nötig sind, durch die wir vom Willen wissen, und solche Akte, die das Ziel feststellen, das sich aus Vorgängen und Zuständen nicht ergeben hätte.

Bei der speziellen Willenshandlung siegen also gleichsam die Akte über die Vorgänge; ihr Ziel ist es, was erreicht wird. «Aktualität» ist überall, wo Akte wirken; auch im bloßen Denken, in der Phantasie, der Intuition usw. Die Lösung der Gefühlsspannung aber in einer durch Akte bestimmten Richtung ist nicht allen diesen Prozessen eigen, und was diesen zugrunde liegt, nenne ich Wille im engeren Wortsinn.

---

[1] Auch z. B. bei körperlicher Kraftleistung, Turnen, Sport; nur wird da häufig die Norm nicht scharf begrifflich gefaßt, sondern zeigt sich lediglich als Festlegung erwünschter Handlungen.

Der Oberbegriff zu Trieb und Wille ist das Streben; und in der Zusammenfassung unter einen solchen wird ausgedrückt, daß beide eine gemeinsame Grundlage haben. Darum sind sie aber nicht identisch; nicht ihrem Wesen nach und noch viel weniger in den Konsequenzen und ihrer Bedeutung für das psychische Leben des Menschen.

V.

Die höchsten Leistungen der Akte. Völkerpsychologie.

Die Versuche einer mechanischen bzw. rein physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen sind stets an einem Problem gescheitert: den Normen, den Ideen oder höchsten Zwecken, die der Mensch imstande ist, sich zu setzen. In der übrigen Natur kommt derlei nicht vor; und darum ist alles Teleologische und Normative immer der Punkt gewesen, an dem spiritualistische Philosophien eingesetzt haben. Das alles nun als Leistungen der Akte in der Psychologie zu erweisen, ist die Aufgabe dieses Abschnittes; die besondere Art psychischer Ereignisse, die ich eben Akte nenne, bringt auch jene dem Menschen eigentümlichen Denkgebilde zustande. Wollen wir also deren Wurzel erfassen, nicht nur ihre Erscheinung und Wirkung, so müssen wir, von den einfachsten Leistungen der Akte aufsteigend, jene höchsten Produkte aufzubauen versuchen.

Als Wesen der Akte zeigte sich: Bevorzugen und Feststellen; andrerseits Kombinieren und Urteilen. Als Material der Akte haben wir: Wahrnehmung aus Empfindungen ohne Akte und Gedächtnisbilder. Als logische Gebilde endlich Eindrücke ohne Akte, und Begriffe.

Daraus lassen sich zwei große Reihen von Leistungen aufbauen, je nachdem die Begriffe oder die Eindrücke als Grundlage vorwalten; man kann sie kurz die Intuitionsreihe und die wissenschaftliche Reihe nennen.

Diese, die Erfassung der Welt in wissenschaftlichen Begriffen, ist bisher von der Philosophie in einseitiger Weise berücksichtigt worden. Kants ganze Erkenntnistheorie ruht nur auf Begriffen; was noch nicht oder überhaupt nicht begrifflich gefaßt ist, kommt gar nicht in Betracht, liegt unterhalb der Zone des allein der Berücksichtigung Werten. Daneben erscheint dann z. B. die künstlerische Leistung als etwas ziemlich Inkommensurables und wird schon von Kant, noch viel mehr von Späteren, mit dem Wort «Genie» erklärt. Es gibt aber nicht zweierlei Menschen, Genies und andere, sonst müßte es auch eine schon in den Elementen besondere Psychologie für Genies geben. Vielmehr müssen die Keime zu allen Leistungen prinzipiell im Wesen des Menschen liegen und die, wenn auch noch so großen Unterschiede der Leistungen aus der Stärke und Einseitigkeit der einzelnen Operationen oder Funktionen[1] erklärt werden, die wir dann als Erscheinung mit dem Wort «Anlagen» bezeichnen.

Die menschlichen Betätigungsweisen können so nicht auseinandergerissen werden, und man hat dann auch häufiger darauf hingewiesen — u. a. B. Erdmann[2] und viele populärer gehaltene Darstellungen dieses Themas — daß schon zu den wissenschaftlichen Leistungen Intuition und Phantasie nötig sind und nicht ein rein intellektuelles oder diskursives Denken zu den höchsten Leistungen wissenschaftlicher Theorien und Synthesen führt.

Anders ausgedrückt: auch z. B. die Naturwissenschaft bedarf der Eindrücke, die noch keine Begriffe sind, und der Kombinationen, die noch keine Urteile sind. Wir haben bisher viel zu sehr die fertige, ins Auge fallende Leistung beachtet; allen solchen gehen Stadien voraus, die mit den künstlerischen einen gemeinsamen Boden haben. Dieser Untergrund liegt vor der sprachlichen und begrifflichen Fassung, wenn auch die Benennung von Dingen durchaus noch keine Begriffsbildung darstellt und beides nicht indentifiziert werden darf. Aber prinzipiell muß man

[1] Dies Wort ist aber nicht mit C. Stumpfs Begriff der psychischen Funktionen zu verwechseln.

[2] Psychologie des Denkens, a. a. O.

psychologisch auch von der sprachlichen Fassung absehen; die entscheidenden Leistungen bedürfen dieser jedenfalls nicht.[1] Der Künstler kann die seinen Leistungen zugrunde liegenden Denkvorgänge gar nicht in Worte fassen; darum sind sie aber doch vorhanden und weder «nur Gefühle» noch irgendeine geheimnisvolle Fähigkeit, die andere Menschen durchaus in gar keiner Weise besäßen und die außerhalb alles übrigen ständen.

Ich möchte auf der Intuitionsseite zunächst Akte der Phantasie und Akte der eigentlichen Intuition unterscheiden. Ich stelle die ersteren voran, weil sie für die höheren Leistungen jeder Art die wichtigeren sind. Die spezielle Intuition ergreift die Vorstellungen aus momentanen Empfindungen; die Phantasie zunächst die Gedächtnisbilder. Aber diese kombiniert auch sie mit den Vorstellungen aus Empfindungen und wird dadurch der direkten Intuition in hohem Maße überlegen.

W. Wundt hat oft und eindringlich darauf hingewiesen, daß es eine Wahrnehmung ohne Erinnerung so gut wie gar nicht gibt; immer ergänzen wir das Momentane durch das Gedächtnis. Das gilt es auch für die höheren Leistungen festzuhalten: ohne die kombinierende Phantasie bliebe die reine Intuition eine Folge flüchtig vorbeihuschender Vorstellungen. Natürlich würde das Gedächtnis ohne jede Auffrischung durch neue Eindrücke sich bald erschöpfen; aber die reinen Intuitionsakte haben jedenfalls einen sehr beschränkten Geltungsbereich. Zunächst in der bildenden Kunst, wo etwa der momentane Eindruck sofort mit Pinsel, Modellierholz oder Stichel festgehalten werden kann; aber nur aus solchen Intuitionsakten besteht auch die Tätigkeit des bildenden Künstlers niemals. Und dann in der «Beobachtung» etwa der beschreibenden Naturwissenschaften, wenn das Objekt sich nicht verändert und ständig wieder vorgenommen werden kann; das ist aber auch hier ein Ausnahmefall.

---

[1] Es sind einzelne Ausnahmemenschen, die das so häufig erörterte «innerliche Sprechen» an sich erleben und beobachten, besonders bei der Aufregung durch psychologische Experimente. Im normalen Zustand ist es nicht allgemein, eher ein Zeichen von Denkschwäche oder besonderer Erregung.

Im allgemeinen müssen immer Phantasieakte ergänzend auftreten, die den Aktcharakter des Festhaltens in anderer Weise auch besitzen, wie die Akte der speziell wissenschaftlichen Reihe. Der Kern dieses Festhaltens ist ein Intuitionsakt, an den sich die Gedächtnisbilder gleichsam ankristallisieren und aus dem Ganzen eine neue Einheit gestalten. Das Chaos der Vorstellungen wird durch Akte geordnet, nur ganz anders als bei der begrifflichen Arbeit; niemals tritt bei der Intuition ein Begriffswort oder etwas dem Ähnliches stellvertretend für viele Vorstellungen auf.

Intuition im weiteren Sinne ist also dieses Ineinandergreifen von Gedächtnisbildern und Empfindungsvorstellungen unter dem ordnenden Einfluß der Akte. Sie führt zu einem Weltbild so gut als die Wissenschaft; nur ist es kein logisch begründetes. Es fehlt die Bekräftigung und Überzeugung durch logische Schlüsse; die Einheiten und Ordnungen sind zunächst nur subjektiv verbunden und können nicht bewiesen werden. Aber die Wirksamkeit der Akte zeigt sich — gegenüber reinen Vorgängen und Zuständen — im Festhalten eines solchen Kristallisationspunktes; die Akte verwenden oder verarbeiten auch hier, wie bei der Begriffsbildung, ein Material, und die durch sie geschaffenen Einheiten haben einen Sinn und können einen Zweck bekommen, den das Material an sich noch nicht darbietet. Darin unterscheiden sich die Akte der Intuition durchaus vom tierischen Instinkt, der niemals über den von den Erscheinungen aufgezwungenen Sinn oder Zweck hinausgeht.

Allerdings liegt das einheitbildende Prinzip mehr als bei der Begriffsbildung in der Sache selbst, und man könnte sagen: die Intuition steht mitten inne zwischen Instinkt und begrifflichem Denken. Es sind Einheiten des Wesentlichen an den Dingen, aber nicht des wissenschaftlich Wichtigen, sondern des eben gerade subjektiv Wichtigen. Aber doch gegenüber den passiven Vorgängen im Sinne einer anderen Bedeutung für das Subjekt, als sie durch die Vorstellungen allein sich schon ergibt. Charakteristisch ist vor allem, daß der Gedanke des Richtigen[1]

[1] Der moderne Pragmatismus, der den Gedanken des Richtigen ab-

(Wahren oder in Kants Terminologie objektiv Gültigen) bei der Intuition völlig fehlt. Es ist ihr ganz gleichgültig, ob sie irrt oder nicht, und sie irrt sehr oft. Aber sie schafft doch Einheiten im Chaos, nur nicht dieselben wie die Wissenschaft.

Bei der Beobachtung, z. B. der Natur, verarbeitet derselbe Mensch die intuitiv gewonnenen Einheiten nachher wissenschaftlich. Zuerst läßt er sich mehr von der Sache selbst leiten; die Intuition ist sachlicher, die Begriffsbildung willkürlicher. Hier ist die Hauptleistung der Intuition das Erfassen des Wesentlichen, der Hauptsache; und das sofortige, unwillkürliche Weglassen alles Nebensächlichen. Nur ist das Prinzip dieses Bevorzugens einer Hauptsache noch kein begriffliches, sondern ein «geschautes», einstweilen noch unerklärbares, erst später logisch zu Fassendes. So bedürfen alle naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Intuition; sie verschwindet nur dann fast völlig hinter der begrifflichen Bearbeitung.

Viel auffallender sind die Leistungen der Intuition bei der Kunst; darum entsteht so leicht der Irrtum, als sei sie etwas dieser Betätigung Eigentümliches. Der Unterschied ist aber nur der, daß die intuitiven Einheiten vom Künstler dauernd festgehalten werden, vom Forscher bald zugunsten der begrifflichen Einordnung geopfert und vergessen werden. Bei der Kunst legen auch wir, nicht nur der Künstler, seinen selbstgeschaffenen intuitiven Einheiten bleibenden Wert bei; in der Wissenschaft gilt das intuitive Stadium nur als Vorbereitung. Aber alles Neue auch darin — insoweit sich die Wissenschaft auf die Erscheinungen bezieht, inklusive der psychischen, und nicht nur ihre eigenen fertigen Begriffe weiter verarbeitet — ist erst einmal intuitiv gewesen; die Kunst bleibt auf weiten Gebieten, aber wiederum durchaus nicht in ihrem ganzen Umfang, intuitiv.

Es ist immer die bildende Kunst, bei der das intuitive Moment im Vordergrund bleibt und man erkennt da den Zusammenhang mit den psychologischen Wurzeln noch bei der Arbeit des

lehnt, will im Grunde logischerweise die ganze Wissenschaft auf Intuition zurückführen.

Meisters. Der Künstler sieht z. B. in ein Modell viel von seinen Erinnerungen an andere Gestalten hinein und sieht infolgedessen, wie man sagt, mehr als der Laie. Dieses Mehr ist nicht immer ein Schärfer, sondern meist eine reichere Ergänzung. Das Wesen der Phantasieakte ist eben dieses Ineinanderweben von scharf Beobachtetem mit Erinnertem; das Neue liegt nur in der Kombination. Die reichste Phantasiebegabung bedarf der Erneuerung und Befruchtung durch die Intuition, wenn sie nicht versanden soll; die Intuition ihrerseits der Bereicherung durch frühere Eindrücke. Die Phantasie ist nichts Einfaches, sondern aus Intuition und Erinnerung zusammengesetzt; es gibt niemals ein reines Arbeiten «nach der Natur», wenn man darunter das momentan Gegebene versteht. Und außerdem kann sich der gebildete Künstler nie des begrifflichen Denkens völlig entschlagen, das er nun einmal nebenher auch in sich entwickelt hat und das ihm vieles erschwert, manches doch erleichtert.

Wenn dies schon von der bildenden Kunst gilt, um so mehr von den Redenden (Poesie und Musik). Wie der Mann der Wissenschaft der Intuition bedarf, so wird der Künstler die Begriffswelt nicht verschmähen, wo sie ihm nützt. Es handelt sich bei dem Unterschied um ein Mehr oder Minder, sobald man die schöpferische Produktion ins Auge faßt. Nur die reine Nachahmung und Verarbeitung des von anderen Geleisteten reicht in der Wissenschaft allein mit Begriffen, in der Kunst nur mit Intuition aus. Aber alles Schöpferische bedarf der Phantasie; und es erscheint mir als eine Art intuitiver Vorahnung der Akte und ihrer Bedeutung, wenn der Philosoph Frohschammer die Phantasie in den Mittelpunkt seiner Metaphysik stellte.

Schöpferische Phantasie ruht immer auf Akten, aber durchaus nicht immer auf bewußtem Willen; ein weiterer Grund, Akte und Willen nicht zusammenzuwerfen. Von den passiven Vorgängen und Zuständen ist die Wirksamkeit der Phantasie eben doch streng geschieden, so oft auch Künstler das «Unbewußte» ihrer inneren Leistungen bekannt haben. Akte sind eben nicht «gewußt», aber sie fallen darum nicht außerhalb des Bewußtseins,

und was hier fehlt, sind Akte des Nachdenkens. Außerdem haben erfahrungsgemäß echte Künstler eine große Scheu vor psychologischer Selbstbeobachtung bei ihren speziellen Leistungen, auch wenn sie anderes noch so fein beobachten und zergliedern. Das kommt aber von dem inneren Auseinanderfallen von Intuition und begrifflichem Denken her, die zwei Reihen darstellen, die prinzipiell voneinander weg führen und nur in den Individualitäten der Menschen vereinigt sind.

Auch bei den Leistungen gibt es Mittelgebiete, die recht komplizierte psychologische Verhältnisse darstellen; so die des technischen Erfinders. Daß er Phantasie bedarf, ist klar; aber die Kombination ist durch die Sache stark eingeschränkt und auf ein kleines Gebiet gezwungen. Der sachliche Charakter der Intuition zeigt sich hier sehr scharf; scheinbar beherrscht der Gegenstand völlig das Subjekt des Erfinders, und doch «sieht» er das Neue seiner Erfindung gleichsam aus dem Alten, schon Vorhandenen, heraus. Meist wird er auch tief in Begriffen stecken, da Erfindungen wissenschaftliche Schulung voraussetzen; aber die Leistung an sich ist doch etwas von der begrifflichen Fassung, auch hier besonders sogar dem Worte, völlig Unabhängiges. Der Fall ist möglich, daß eine Neuerung oder Verbesserung wortlos ausgeführt wird, was bei einem neuen Gedanken der Wissenschaft nicht möglich ist.

Und endlich ein Hauptgebiet für die intuitive Reihe, abseits von aller Wissenschaft und Kunst, das sogenannte Leben des gewöhnlichen Menschen. Es ruht durchaus nicht wesentlich auf Begriffen, sondern ganz vorwiegend auf Eindrücken, und die wortlose Intuition spielt dabei die allergrößte Rolle. Der wortgewandte Philosoph überschätzt durchgängig die Bedeutung der begrifflichen Fassung im täglichen Leben. «Praktisches», geschäftliches, energisches Handeln läßt dazu meist gar keine Zeit; ehe die Gedanken klar gefaßt wären, würde die Gelegenheit zum Handeln verstrichen sein. Es sind wesentlich Akte der Intuition, auf denen unser bürgerliches, unwissenschaftliches Leben beruht.

Im «praktischen Leben» ist der blitzartige Charakter der Akte sehr auffällig; die folgende Handlung mag längere Zeit in Anspruch nehmen, eingeleitet wird sie durch momentane sogenannte Entschlüsse, wobei das Momentane eben im Akt der Intuition liegt. Freilich liegt hier auch die Verwechslung mit den speziellen Willensakten nahe, weil das «Leben» meist als Willensbetätigung gefaßt wird; allein auch diejenigen Akte, die nicht zu Handlungen führen, sondern nur zu Meinungen, Gefühlen, Stimmungen, vollziehen sich ebenso punktuell, und erst die durch sie veränderten psychischen Zustände treten als zeitfüllend in die Erscheinung. Die Intuition gerade führt durchaus nicht immer weiter, sondern bewahrt ihre Bilder auf, und oft viel später handeln wir auf Grund solcher früherer Eindrücke, die gar nicht logisch verarbeitet und als klare Begriffe im Bewußtsein waren. Andrerseits tritt im täglichen Leben die Eigenschaft der Intuition stark hervor, zunächst keinen Wahrheitswert zu besitzen. Das Streben nach Wahrheit in diesem Sinne[1] = Richtigkeit, das eigentliche Erkenntnisstreben, gehört der Wissenschaft an und ist im täglichen Leben durchaus nicht so verbreitet, als die Männer der Wissenschaft immer annehmen. Nicht einmal als Wunsch; sogar die Feststellung und scharfe Fassung der Erscheinungen ist dem Menschen des «praktischen Lebens» meist unbequem, soweit sie nicht seine persönlichen Interessen berührt. Das Leben ist weit mehr von Zwecken beherrscht als von Feststellungen und die Lüge hochwillkommen, wenn sie diesen Zwecken dient. Nimmt man das nicht moralisch, sondern psychologisch, so bedeutet es das Vorwalten der Intuitionsakte gegenüber der Begriffsreihe. Gewiß wird auch sehr viel Wissenschaft popularisiert, aber deshalb noch nicht assimiliert; und im Durchschnitt beruhen die Urteile des täglichen Lebens nicht auf den gelegentlich aufgenommenen begrifflichen Fassungen. Der Beispiele sind unzählige, so daß man nur sein Augenmerk auf das zu richten braucht, was tatsächlich gesprochen wird, um sie zu finden. Auch die realistische

[1] Cfr. meinen Konformismus, Bd. I, S. 148 f. (Abschn. über den Pragmatismus; die Wahrheit II).

Literatur kann dazu dienen; wo nach Art der Photographie das Leben einfach kopiert wird, findet man meist unklare, tastende Ausdrücke, die angeblich die Gefühle[1], tatsächlich aber die intuitiven Eindrücke ohne begriffliche Klarheit wiedergeben. Hat der Autor etwa die Neigung, gelegentlich halbwissenschaftliche Gedanken einzustreuen, so fallen diese inhaltlich deshalb so oft aus dem Stil heraus, weil dabei auf einmal die erlernten klareren Begriffe zur Anwendung kommen.

In zwei Richtungen kann man diese Beobachtungen zusammenfassen: die sogenannte praktische Lebensweisheit und die sogenannte Menschenkenntnis. Die meiste Empirie oder Erfahrung des Lebens ruht auf Intuition und noch gar nicht wissenschaftlich faßbaren Eindrücken. Daher die Fülle der näher bezeichnenden *Adjektiva*, auf denen Reiz und Reichtum einer Sprache beruht und die wir alle meist «instinktiv», d. h. ohne weitere Überlegung anwenden. Man setzt auch einen Gebildeten in die größte Verlegenheit, wenn man begriffliche Definitionen versucht oder verlangt, etwa von gescheit, dumm; brauchbar, untüchtig; fleißig, faul; lieblich, anmutig; nett, fade; modern, veraltet; schick, geschmacklos u. s. f. ohne Ende. «Die Dinge *sind* eben so, und ich weiß, was ich mir dabei denke», wird fast jeder antworten. Und das hat sogar eine innere Berechtigung bei der Beurteilung von *Individualitäten*; denn das eigentlich Individuelle ist begrifflich gar nicht faßbar und nur durch *Anlegung* von Begriffen, vor allem aber in intuitiven Eindrücken zu «beschreiben». Hier ist keinerlei Vorwurf mit dieser Konstatierung verbunden; die Erfahrung der sogenannten Menschenkenntnis *kann* gar nicht auf psychologischer Begriffsbildung beruhen und wird niemals durch eine solche zu ersetzen sein.

Dazu kommt, daß diese Intuitionsworte, die sich durch ihre Unbestimmtheit charakterisieren, *trotzdem* von den Mitmenschen häufig sehr gut und in derselben Weise *verstanden* werden. Freilich auch nur in Kreisen ähnlicher Bildung und Redeweise, während sie in anderen ebenso oft zu Mißverständnissen führen;

[1] Cfr. den Abschnitt über das *Gefühl*.

z. B. hat das Wort «frech» in Norddeutschland einen unbedingt tadelnden Sinn, in Süddeutschland keineswegs; auch dafür ungezählte Beispiele. Die definierbaren Begriffe sind dem nicht ausgesetzt, aber sie werden eher noch häufiger mißverstanden, weil man nicht an sie gewöhnt ist. Allerdings kann von einer Ausbildung einer wissenschaftlichen Charakterologie und angewandten Psychologie eine langsame Änderung erhofft werden, eine völlige Verdrängung des intuitiven Andeutens aus dem täglichen Leben scheint mir aber in weitem Felde zu liegen.

Man spricht bei dem Handeln im gewöhnlichen Leben häufig auch vom Instinkt, doch muß dieser Begriff scharf von dem des intuitiven Handelns auseinander gehalten werden. Natürlich besitzt der Mensch als höheres Tier auch dessen Instinkt, und er genügt zur Erklärung vieler Tätigkeiten ohne begriffliches Denken. Aber von dem Standpunkt der Aktpsychologie ist der Instinkt eben definiert durch die Abwesenheit der Akte: alle aus Vorgängen und Zuständen ohne Akte hervorgehenden nennen wir instinktive Handlungen. Aber noch mehr: Instinkt und Akte wirken gegeneinander, diese stören den Instinkt.[1] Darum entwickelt ein Kind so viel langsamer und ungenügender die nützlichen Instinkte im Vergleich mit einem jungen Tier, weil die Vorbereitung der Akte und diese selbst, sobald sie auftreten, jenes mechanisierte Funktionieren stören. Die Akte schaffen andere Einheiten, Ziele und Zwecke, auch die der Intuition, und diese sind in der Entwicklung des Kindes jedenfalls viel früher als die der Begriffsreihe. Wenn man aber häufig sagen hört, man solle sich mehr auf seinen «Instinkt» verlassen, z. B. in Gefahr, so meint man damit Akte der Intuition und nicht instinktive Handlungen. Denn dazu ist unser Instinkt viel zu wenig entwickelt, um sich anders, als etwa bei raschen körperlichen Bewegungen, auf ihn verlassen zu können; und die Ausbildung der Akte ist so sehr das spezifisch Menschliche, daß wir ihnen nicht entfliehen können, um die Vorteile zu erreichen, die die Natur dem Tier gegeben und uns versagt hat.

[1] Cfr. W. Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, S. 481 f., 495 f.; ob der Mensch Instinkt hat, S. 498.

Anders liegt es, wenn man unter instinktivem Handeln nicht nur dasjenige ohne alle Akte versteht, wie es dem Tier eigen ist, sondern auch die mechanisierten Gewohnheitshandlungen, denen Akte oder Wille vorhergingen. Dann setzt man eben den Begriff Gewöhnung gleich Instinkt; aber die Unterschiede werden dadurch verwischt. Es ist und bleibt eine ganz andere Art von Gewohnheit, die aus Akten entspringt; sie bedarf zu ihrer Wiederbelebung im Bewußtsein mindestens wiederum eines Aktes — des Selbstbewußtseins, um für unser Innenleben wertvoll zu werden. Darunter läuft der Strom der von Akten gar nicht beeinflußten Vorgänge gleichmäßig weiter; durch die Akte hat er andere Richtungen bekommen, und das kann — wenn auch nicht muß uns immer wieder zum Bewußtsein kommen, was bei dem reinen von Akten ungetrübten Instinkt unmöglich ist.

Die Hauptgebiete, wo die intuitiven Akte wertvoll sind, bleiben — von dem täglichen Leben abgesehen — die ethischen und ästhetischen Handlungen. Im Gebiet des Logisch-Wissenschaftlichen sind sie zwar für den Neuschöpfer unentbehrlich, bleiben aber den Auserwählten vorbehalten und für den Laien bedenklich. Die sog. «von selbst einleuchtenden» Wahrheiten, die man intuitiv erfassen zu können glaubt, sind ebenso oft Irrtümer und Truggebilde; das Einleuchten, wie das sog. Evidenzgefühl[1], ist, was bei diesem schon das Wort «Gefühl» lehren sollte, kein Maßstab der Richtigkeit. Der Durchschnittsmensch ist von seinen Irrtümern oft viel überzeugter als der Weise von seinen wenigen sicheren Resultaten. Deshalb sind geistige Autoritäten nötig, auf die man besser baut, als auf Intuition, wenn der Weg eigener begrifflicher Denkarbeit auf einem der vielen Gebiete verschlossen ist.

Unentbehrlich sind dagegen die Intuitionsakte für die Erfassung des Guten, das nicht jedesmal erst definiert und diskutiert werden kann, sondern mit dem «Gefühl», also auf Grund von Eindrücken

[1] In der Wissenschaft hat die Evidenz ihre ganz bestimmte Stelle in der reinen Mathematik und der reinen Logik; schon nicht mehr in der angewandten. Überall sonst, wo wir nicht dem Formalen, sondern dem Unbekannten gegenüberstehen, ist nur das Selbstverständliche ohne weiteres evident; Erkenntnisstreben und Evidenz sind Gegensätze.

ergriffen werden muß. Hier erleichtert etwa dem daran Gewöhnten die begriffliche Fassung die Erfüllung einer ethischen Aufgabe; allein da diese sich an alle Menschen wendet, so kann ihre Erfüllung nicht von der wissenschaftlichen Aktreihe abhängig sein. Der einfache Mensch «fühlt», daß das richtig und gut ist und er es auch tun will; d. h. es sind Intuitionsakte, mit denen er die ethischen Aufgaben erfaßt.

Auf dem Gebiete der Kunst ist es sowohl der Künstler als der Empfangende, der wesentlich mit Intuitionsakten Stellung nimmt, und nur der Ästhetiker versucht die begriffliche Fassung, die die beiden ersten großen Parteien meist ablehnen. Daß die Intuition beim Künstler auf engbegrenzte Gebiete beschränkt ist, wurde schon erwähnt; beim Publikum überwiegt sie auf allen Gebieten der Kunst über das begriffliche Erfassen. Dieses stört den allermeisten Menschen den «Genuß» und steht auch zweifellos in einem Gegensatz dazu, wie immer der Begriff zum Eindruck und Gefühl. Die «Begeisterung», Entzückung, Entrückung sind rein intuitive Zustände, während Bewunderung, Anerkennung, Interesse mehr auf die verstandesmäßig-wissenschaftliche Reihe hinweisen.

In einem Gebiete aber berühren sich die beiden Reihen, die intuitive und die begrifflich-wissenschaftliche, in besonderer Weise, nämlich im Normativen. Von dessen drei Betätigungsweisen gehört der Untergrund des Guten und Wohlgefallenden (Schönes, Kunst) in das Leben, also zunächst in die intuitive Reihe; das Wahre, Logische, Speziell-Wissenschaftliche in die andere. Diese aber kann aus sich nicht die Vorbilder erzeugen, die das Gute und Gefallende in guten Menschen und Kunstwerken darstellen und vor Augen führen; sie kann nur das da Gefundene begrifflich fassen und klar machen. Die Normen selbst sind nicht von ihr erfunden, sondern wurden zuerst von Menschen als Autoritäten vorgelebt und dann gelehrt.

Es ist die höchste Leistung der Akte, Normen hervorzubringen — die schärfste Betätigung ihres von Anfang an festsetzenden Charakters. Diese Entstehung des Normativen wird

immer als etwas so Selbstverständliches hingenommen, und die Normen platzen höchst unvermittelt in die psychologische Entwicklung herein, als bedürften sie gar keiner besonderen Erklärung. Sie sind aber in jeder Weise etwas Auffälliges und Besonderes und nur durch die Wirkung der Akte zu erklären. Es ist absolut nicht einzusehen, wie aus dem Strom der Vorgänge und Zustände sich Einzelne sollten herausheben, die nun rückwärts verändernd auf jene einwirken. Daß aber alles Normative contra naturam ist, habe ich im ersten Teil an mehreren Stellen[1] auseinandergesetzt. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sie auch gegen den biologischen Begriff der Anpassung gerichtet sind, ja sein Gegenteil darstellen. Bei diesem ist der Organismus passiv gedacht; in den Normen ist er in höchstem Maße aktiv. Sie dienen nicht dem Nutzen[2], sondern schaffen andere Zwecke als die «Natur»; auch das Prinzip der Selbsterhaltung wird durch sie nicht gefördert, eher erschwert, jedenfalls verändert; denn zur Selbsterhaltung des Menschen in seiner Ganzheit gehört eben auch das Erhalten der Akte und ihrer Leistungen. Ohne die Akte genügt der Organismus den Ansprüchen des «Lebens» vollständig, wie auch die Irrsinnigen zeigen, die ein hohes Alter erreichen. Wir verlangen eben auch die Erhaltung der Akte und der Normen — aber das ist gegenüber dem Vitalen etwas durchaus Neues und in keiner Weise schon durch die übrige «Natur» Begründetes.

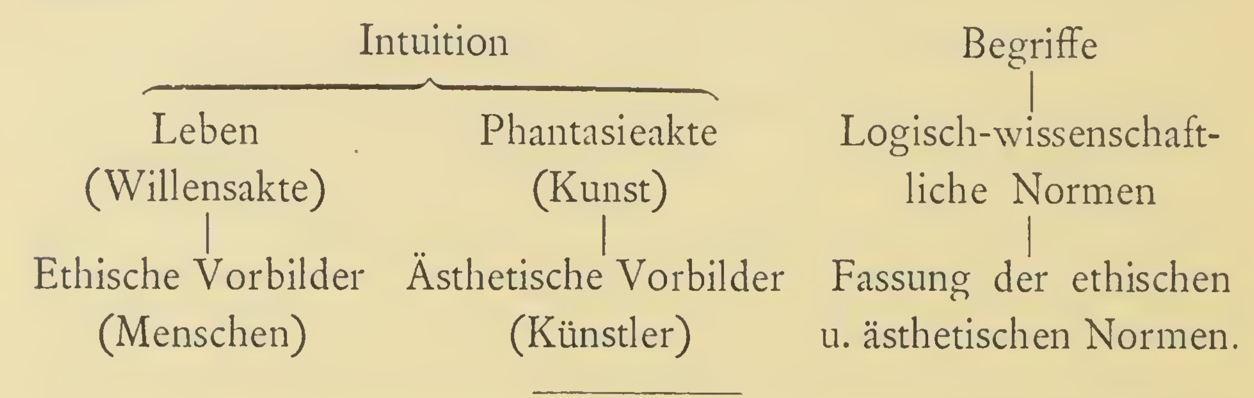
Wenn somit die Akte das psychologische Korrelat der Normen darstellen und ihr Auftreten erst möglich machen, so greifen hier intuitive und begriffliche Akte in besonderer Weise ineinander ein. Normen werden zuerst gelebt, dann gegeben oder begrifflich gefaßt, dann wiederum befolgt, teils in Nachahmung, teils in Überzeugung. Davon ist das erste Stadium ein intuitives, das zweite ein begriffliches, das dritte aber gemischt: die Nachahmung erfolgt meist intuitiv, während volle innere Überzeugung auf ihrem

[1] Konformismus I, S. 61, 71 und 87.

[2] Der Utilitarismus in der Ethik dürfte nachgerade als endgültig widerlegt betrachtet werden; in der Ästhetik ist er nie ernstlich vertreten worden. Aber auch die logisch-wissenschaftlichen Normen sind prinzipiell vom Nutzen unabhängig und bekommen ihn, wie die andern, nur gelegentlich.

Höhepunkte auf klarer begrifflicher Erfassung der wissenschaftlichen, ethischen und ästhetischen Normen ruht.

Man kann das hier Dargelegte in einer kleinen Tabelle darstellen:



In anderer Weise stellt sich dieser Tatbestand dar, wenn man ihn von den Gesichtspunkten und Aufstellungen der *Völkerpsychologie* aus betrachtet. Die Aktpsychologie ergibt hier teilweise neue Gesichtspunkte, teilweise rückt sie das Bekannte in andere Beleuchtung.

Zunächst wird dort der Satz, daß alles Normative gegen die «Natur» ist, auch historisch bestätigt. Wohl mit Recht wird bei den Naturvölkern der Gedanke des *tabu* als der erste Anfang der Rechtsbildung und des Eigentumsbegriffs angesehen, also sehr wichtiger Normen für die Kulturentwicklung. Er ist aber in keiner Weise vorbereitet, kein Tier kennt so etwas, und die «Entwicklung» weiß nichts davon. Die Idee, bestimmte Gegenstände zuerst für unverletzlich und «heilig», dann für das Privateigentum Mächtiger zu erklären, tritt mit völligem Aktcharakter auf; es ist ein Gedanke, der die Dinge ganz neu orientiert und etwas festsetzt für lange Dauer. Ähnliches ließe sich aus den historischen Angaben auch für andere Normen erweisen; aber dabei verwandelt sich diese Frage von selbst in ein anderes Hauptproblem der Völkerpsychologie: wann und wo ist die Einwirkung des einzelnen, des Individuums als solchem oder der *Persönlichkeit* anzusetzen. Die Begriffe *Individualität* und *Persönlichkeit* werden oft nicht scharf gegeneinander abgegrenzt. Ich fasse «Persönlichkeit» als einen *Wertbegriff*; jeder Mensch ist ein Individuum, *wird* aber erst durch Betätigung auf Wertgebieten *zu* einer Persönlichkeit.

Ich sehe hier folgende Linie der Entwicklung von der in einzelnen Horden oder Stämmen lebenden Menge über die Einzelnen und ihr Eingreifen hinweg zu den Anfängen einer wahren Kulturmenschheit.

Ganz allgemein «menschlich», d. h. jedem Menschen zukommend, sind gewisse körperliche und geistige Anlagen; diese sind biologischer Natur, und darin bildet das Menschengeschlecht theoretisch eine Einheit. Aber einheitlich verwirklicht, historisch nachweisbar tritt diese Gattungseinheit des homo sapiens nirgends in die Erscheinung; die erste Trennung in Horden, Stämme und Völker ist überall schon vorhanden und muß durch äußere Einflüsse des Klimas und der Lebensweise erklärt werden. Dennoch zeigen sich bestimmte durchgehende Ähnlichkeiten, die W. Wundt in seinem bekannten Werk in Sprache, Kunst und Mythus findet; und zwar nicht nur innerhalb der einzelnen Völker, sondern auch wenn man die Naturvölker miteinander vergleicht. Das Primitive gleicht sich überall außerordentlich; später treten die weitgehendsten Unterschiede auf. Betrachten wir kurz die drei Gebiete auf diese Differenzierung hin.

Bei der Sprache ist der Laut, das Wort und der Satz (dieser mit W. Wundt als Gliederung einer Gesamtvorstellung gefaßt) allen Völkern gemeinsam. Wundt meint, der Einzelne spiele dabei gar keine Rolle und sieht in der Völkerpsychologie im allgemeinen das Gebiet der «triebartigen» Willenshandlungen, wobei ihm Trieb und Wille ja nicht als scharf geschieden gelten. Vom Standpunkt dieses Buches aus kann man nur den Laut (und die Gebärde) als triebartig, instinktiv und daher für alle Menschen allgemein gültig ansehen. Wort und Satz ruhen auf Akten und stehen prinzipiell mit dem Laut nicht auf einer Stufe. Hier werden sich also die Stämme und Völker voneinander unterscheiden, wenn auch noch nicht die Individuen innerhalb der Völker.

Es gibt daher Lautgesetze (oder Regelmäßigkeiten, je nach der Definition des Begriffes Gesetz), aber nicht mehr Satzgesetze in derselben Weise. Die Ähnlichkeiten, die auch Wort und Satzbildung bei den einzelnen Völkern aufweisen, erklären sich nicht

mehr biologisch durch Triebe, sondern aus der Einheit der Außenwelt, die allen Menschen zunächst ziemlich gleich gegeben ist. Daher könnten zwar die Akte auch dabei schon sehr verschieden ausfallen, aber sie tun es nicht, weil die zu bewältigenden Aufgaben sich zu sehr gleichen. Der Prozeß vollzieht sich so gleichmäßig, weil die Aufgabe (z. B. Gliederung einer Gesamtvorstellung)[1] die Möglichkeiten nivelliert, auf diese Aufgaben reagieren die Völker nicht allzu verschieden — jedoch durchaus nicht völlig gleich! — weil sie in derselben Welt leben.

Prinzipiell ruht aber der Satz auf einem Akt, bietet also mindestens die Möglichkeit der Individualisierung; er ist die Brücke zum logischen Eindruck und Urteil und damit vom Trieb zum Denkakt. Aber wir finden zunächst keine Einzelindividualisierung, sondern ein Individuation nach Völkern; die Gliederung des Satzes, die Ordnung der Satzglieder, Rhythmus und Tonmodulation im Satz, Akzent und Tonmelodie charakterisiert die einzelnen Sprachen. Auch bei alledem will W. Wundt kein Eingreifen des Einzelnen gelten lassen und sieht auch hier überall Gesetze. Ein Grad-Unterschied zwischen diesen Bildungen und Wort bis Satz ganz allgemein ist aber tatsächlich vorhanden; diese einfachsten Formen sind allen Völkern gemeinsam und zeigen große Ähnlichkeiten; jene (von der Gliederung an) sind bei den Völkern sehr verschieden und zeigen nur mehr geringe und flüchtige Ähnlichkeiten untereinander.

Eine W. Wundt entgegengesetzte Auffassung der Völkerpsychologie (H. Paul, Tarde und andere) bringt denn auch hier mit der Betonung des Nachahmungstriebes eine Art von Individuation herein. Damit eine andere Sprachform nachgeahmt werden kann, muß sie erst einmal entstanden sein, wenigstens bei einem einzelnen; dann erst kann der Imitationstrieb der übrigen in Wirksamkeit treten. Wir stehen also hier vor einem ganz ähnlichen Problem wie in der biologischen Evolutionstheorie[2]

[1] Oder die Anordnung der Vorstellungen in der Gebärdensprache.

[2] Nachahmungstrieb und Gewöhnung bei der Sprache entspricht dann der Vererbung und Mechanisierung bei der Zuchtwahl usw.

bei der Variabilität. Darwin nahm diese einfach als gegebene Tatsache, und sie ,bzw. die Fähigkeit der Organismen, gelegentlich zu variieren, ist die stille oder ausgesprochene Voraussetzung aller Anpassungs-, Mutations- usw. Theorien. Was heißt nun Variabilität auf dem Gebiet der Sprache?

Die Variabilität der Biologie ist im Grunde nichts anderes als der wissenschaftlicher gefaßte alte lusus naturae, als Prinzip der Entwicklung gedacht. Philosophisch betrachtet muß allem Organischen in der Natur eine Tendenz innewohnen, Änderungen zu versuchen; ob sie bestehen bleiben, entscheidet dann die Anpassung, Zuchtwahl, Vererbung und ähnliche Prinzipien. Das ist der Sinn des Begriffes «Variabilität»; die Ursache dazu kann nicht in den äußeren Einflüssen gesucht werden, denn sonst könnte diesen gegenüber nichts bestehen bleiben. Sondern einerseits muß man sich die Organismen in einer Art «labilem Gleichgewicht» denken, das Änderungen leicht gestattet, andererseits dem Ganzen wie den einzelnen Organen eine Anlage zur versuchsweisen Änderung zuschreiben, die als eine charakteristische Eigenschaft alles «Vitalen» zu gelten hat. Damit, daß man mit dem Wort «Variabilität» ausweicht und weitere Erörterungen abschneidet, ist nichts erklärt; selbstverständlich ist das nicht, und die anorganische Natur besitzt diese Tendenz zum Variieren eben nicht.

Etwas Ähnliches im Gebiet der Sprachentwicklung wäre am richtigsten mit Spieltrieb zu bezeichnen, ein Begriff, von dem man bei den Anfängen der Kunst schon lange Gebrauch macht und der im Grunde nichts anderes besagt als die Variabilität: ein Trieb, probeweise zu verändern. Warum soll dieser Spieltrieb bei der Sprache nicht wirksam sein, sondern nur bei der Kunst!? Offenbar erscheint uns die Sprache, als Grundlage der Wissenschaft, als zu wichtig, um ein Spielen mit ihr zuzulassen, während wir keinen Anstoß daran nehmen, sobald die mehr zum Vergnügen dienende Kunst in Frage ist. Aber die Menschen nehmen die Sprache durchaus nicht so wichtig, als die Philologen; sie erscheint ihnen als Mittel zum Zweck der Verständigung; und das Volk macht höchst leichtsinnige Änderungen und rezipiert die

albernsten Worte und Begriffe, wenn sie ihm passen, wie jeder Blick in die tatsächlichen Verhältnisse zeigt. Die Sprache kann eben nur als Mittel präzisesten und bedeutendsten Gedankenausdrucks gebraucht werden; an sich und in ihren Anfängen hat sie diese hohe Aufgabe nicht, wie man gerade aus der Völkerpsychologie bei den Naturvölkern lernen kann.

Nein, der Mensch kann mit der Sprache spielen, so gut wie mit der Kunst; mit dem Munde so gut als mit den übrigen Organen, die er alle ausprobiert und deren versuchsweise Anwendung in jeder Richtung ihm Vergnügen macht. Große Dichter haben sogar ein besonderes Vergnügen daran gehabt, so Goethe im II. Teil des Faust; warum sollen es die dii minorum gentium nicht auch getan haben? Die hohe Bedeutung gibt der Sprache eben nur der Gelehrte, dem sie gleichsam «heilig» ist. Das Kind spielt mit der Sprache; wenn es auch nach W. Wundt nicht «erfindet», so probiert es doch immer mit den Lauten herum, wie mit seinen anderen Ausdrucksweisen. Und ebenso der primitive Mensch; freilich nicht in bewußter Richtung auf Begriffe zu, denn Kind und Naturmensch leben völlig in Eindrücken; sondern als echtes Spiel, dem Ausprobieren von Möglichkeiten und Bewegungen.

Was davon haften bleibt, unterliegt gewissen Regelmäßigkeiten oder «Gesetzen»; aber die Unterlage wird durch das Herumprobieren geschaffen. Aus dem Gebiet der Kultur gehören dann hierher die Gauner-, Soldaten-, Studenten-, Handwerksburschensprache usw., der sog. «Jargon» bestimmter Stände, dann komische Bildungen und dergl.; eine unbefangene Betrachtung zeigt hier deutlich die Lust an absonderlichen Bildungen und die volle Analogie zu sonstigen Bewegungsspielen des Menschen. Systematisch betrachtet gehören zum Sprachspiel die Lautvertauschungen[1] und vieles Onomatopoëtische und damit schließlich die Neubildung von Wörtern überhaupt.

---

[1] Z. B. bei W. Wundt, Völkerpsychologie[2] I, 1, S. 611 f. Die Reihen wie baumeln, bimmeln usw., flattern, flirren usw., überhaupt die volkstümlichen Neubildungen, aber auch schon S. 384/5 die Umstellungen bei Lautvermengung und S. 389 bei Wortvermengungen.

Denn an das Spiel, das man als Triebäußerung fassen kann, soweit es den Laut betrifft, schließen sich unmittelbar und in unmerklichem Übergang Intuitionsakte, und zwar neubildende und nachahmende. Man muß nur endgültig die Idee fallen lassen, als sei jedes Wort schon ein «Begriff» oder ziele auf einen solchen hin. Unsere ganze Sprachtheorie ist von den «Lautgesetzen» aus orientiert; der Laut, das Vitale, Triebmäßige, zeigt eben am meisten Gesetzmäßigkeit. Warum spricht man nie von den zahllosen Unregelmäßigkeiten, so den schon jedem Gymnasiasten geläufigen unregelmäßigen Verben, und sucht eine Erklärung dafür? «Gesetze» werden sich da freilich kaum finden lassen; die Veränderungen aber sind eine unleugbare Tatsache. Hier geht eben das Spielen unmerklich in individuelle Änderungen über, die dann von anderen nachgeahmt worden sind; Leistungen der Intuition, nicht der Begriffsreihe. Einzelne hervorragende Menschen haben sich diese Änderungen des Normalen erlaubt; der ganze sogenannte Bedeutungswandel[1] ist auf den leitenden Vorgang Einzelner zurückzuführen. So hat doch sicher ein bestimmter Fürst zuerst einmal einen Hofbeamten Hofmarschall genannt und so dem Wort «Mareschalk» zu dem seltsamen Bedeutungswandel verholfen. Dies ist der Anfang einer Entwicklungslinie, die bei den großen Schriftstellern und Dichtern endet; der einzelne wirkt normativ; er sagt gleichsam: «so sollt ihr reden!» und die anderen, die Menge, befolgt sein Beispiel. Das ist nun freilich recht ungesetzmäßig, aber der Verlauf der Dinge, den wir auch heute noch beobachten können und also gerade nach W. Wundts Prinzip auch auf die Sprachgeschichte anwenden müssen. Was bei der Widerlegung der Wurzeltheorie und der Ursprache recht ist, der Schluß von den Tatsachen der Gegenwart auf vergangene Zeiten, ist beim Problem dieser Änderungen billig: hier greift das Individuum als Persönlichkeit in die Sprachentwicklung ein. Die Persönlichkeit (nach meiner Terminologie) freilich erst dann, wenn der Einzelne bewußt als Sprachbildner auftritt; was beim Schrift-

[1] Bei dem oft auch zu einem neuen Begriff ein altes Wort verwendet wurde, ohne eigentliche Entwicklung der Bedeutung.

steller und Dichter nicht immer im einzelnen der Fall ist, aber doch, wenn man seine Tätigkeit als Ganzes faßt. Er will jedenfalls «gut» sprechen und schreiben, d. h. eben maßgebend, nachahmenswert — normativ; von den modernen Skribenten abgesehen, die bewußt schlecht schreiben, um «realistisch» zu erscheinen oder sensationell zu wirken. Diese normierende Tätigkeit des Einzelnen setzt aber in der Sprachgeschichte sicher längst vor der Existenz eines Schriftstellerberufs ein. Es müssen noch Akte des Nachdenkens über die Veränderung hinzukommen, damit die normierende Wirkung auch bewußt wird.

Ich glaube, daß hier die Unterscheidung von Individualität und Persönlichkeit in dem oben bezeichneten Sinn klärend wirken würde. W. Wundt betont[1] mit Recht, man dürfe die selbständige Persönlichkeit nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Geschichte stellen und weist die Erfindungstheorie bei der Sprache ab. Erfinden ist allerdings die bewußte Tätigkeit einer selbständigen Persönlichkeit; eine solche ruht auf Werten und Normen und kann erst als im weiteren Verlauf auf die Sprachentwicklung wirkend angenommen werden.

Aber am Anfang der Entwicklung der Sprache steht das Individuum; schon die Tiere sind ja individuell verschieden. Wenn man dem individuellen Moment eine variierende Wirkung zuschreibt, ist man darum noch kein Anhänger der Erfindungstheorie. Eine bewußte denkende Sprachneubildung steht sicher nicht am Anfang, allerdings wohl auch nicht am Ende, sondern in währendem Verlauf der Sprachentwicklung. Aber was man dem Individuum an «Variationskraft» (sit venia verbo) zuschreiben darf, das kann man auch schon bei der Erklärung der Sprachunterschiede in frühen Stadien verwenden. Eine solche Scheidung von vitalem Individuum und normativer Persönlichkeit macht diese Probleme nur scheinbar komplizierter, gestattet aber tatsächlich manche unvereinbar scheinende Gegensätze zu lösen.

Ganz ebenso bei dem Begriff der Nachahmung. Hier

[1] So sehr scharf in: Probleme der Völkerpsychologie (1911), S. 74; in dem Hauptwerk an vielen Stellen.

wäre zu scheiden die instinktive Nachahmung, das «Nachäffen», wie man es populär nennt, die bei den Tieren eine so große Rolle spielt, von der denkenden Nachahmung, die ich Nachfolge nennen will. Diese ist vielleicht die charakteristischste höhere Leistung der Akte, nicht die wertvollste. Wir sahen als erste Eigentümlichkeit der Akte das Bevorzugen und Feststellen eines Wertes für eine Zukunft an; dasselbe findet sich bei der Nachfolge. Sie ist die Bevorzugung einer Persönlichkeit als Vorbild und führt zum Begriff der Autorität.[1] Eine Persönlichkeit wirkt durch ihre Eigenwerte und Normen autoritativ; der Nachfolgende erfaßt in der vorbildlichen Persönlichkeit die Verkörperung vieler Werte, die ihm normativ, nachahmungswürdig erscheinen. Diese Nachfolge kann, eben durch die Vermittlung der lebendigen Persönlichkeit, stattfinden, ohne daß diese Normen begrifflich gefaßt und klar erkannt sind; die Autorität ruht aber doch im Grunde auf dem Gehalt des autoritativ wirkenden Menschen an Normen.

Ganz anders bei der instinktiven Nachahmung; sie faßt nicht die Werte auf, sondern gleicht sich, wie bei der Mode, nur an, sowie sich auch das Tier seiner Umgebung anpaßt. Diese Nachäffung ist also ein Anpassungs-Phänomen, und während die Nachfolge einzelnes bevorzugt und als Muster und Vorbild für eine Dauer festhält, wirkt die instinktive Nachahmung nivellierend und ist nur von vorübergehender Dauer. Auch hier also der Unterschied von Vitalem und Leistungen der Akte.

Diese beiden Unterscheidungen ergänzen sich; rein individuelle Variation erzeugt nur die instinktive Nachahmung. Aber die bewußte denkende Nachfolge gehört zu der normativen Wirkung der selbständigen Persönlichkeit, und diese ist es, die

[1] Eine ähnlich charakteristische Erscheinung aus dem Leben ist die Einehe, bei der eine Bevorzugung einer einzelnen Persönlichkeit zu dauernder Lebensgemeinschaft stattfindet, nur hier nicht als Vorbild, sondern als Ergänzung der eigenen Persönlichkeit. Ebenso zeigen alle Erscheinungen der Tradition diesen Charakter des Festhaltens für eine lange Dauer. Hierzu vgl. auch in: «Weltanschauung» usw. ed. Frischeisen-Köhler, 1911; Diltheys «die Typen der Weltanschauung»; so S. 10 der Wille in uns zu einem Festen; S. 24 der Zug nach Festigung usw.

historisch erst in späteren Entwicklungsstadien als Wertträger eingreift.

Man sollte die erste Einwirkung von Persönlichkeiten auf das Leben der Sprache noch nicht «ästhetisch» nennen; hier liegt nur der Untergrund für eine ästhetische Gestaltung der Sprache, die dann in späteren Stadien bei der Kunst hervortritt. Für die früheren genügt die «Variabilität» der Sprache; der Stammesälteste, der Fürst, der Priester sprach so, und das veranlaßte, ihn als Vorbild zu nehmen; sie wirkten als Autoritäten. Auch dieser Übergang — vom Spielerischen zum Bewußt-Künstlerischen — wird unmerklich zu denken sein; jedenfalls aber verdient die intuitiv-künstlerische Reihe bei der Sprachentwicklung dieselbe Berücksichtigung wie die bisher so einseitig bevorzugte begrifflich-wissenschaftliche. Es ist immerhin möglich, daß das Vergnügen an besonderen Redewendungen und ihre Wiederholung ebenso eine primitivste künstlerische Regung ist, als die Freude an bestimmten Tönen,[1] am Ornament und gewissen Naturformen; aus der Sprachvariierung kann sich jedenfalls der Sinn auch für die poetische Bevorzugung von Redeteilen entwickeln, der dann in Rhythmus, Tonfall, Reim seine höheren Stadien durchläuft. Ganz zu trennen ist das keinesfalls; nur darf man das Sprachspiel des Kindes und Naturvolkes nicht mit ästhetischen Maßstäben messen oder als bewußtes Hinarbeiten auf Kunst betrachten; es bietet dazu nur die Möglichkeit.

Bei der Kunst nun, zu der die Erörterung der Sprache auf solche Weise hinüberführt, ist die Unterscheidung von Individuum und Persönlichkeit besonders wichtig; und in Zusammenhang damit die Begriffe Kunsthandwerk und Kunst in engerem Sinne. Individuen sind die Träger jeglicher Art von Kunst, auch der primitiven; der Einzelne steht hier schon am Anfang der Entwicklung. Denn niemals, soweit wir wissen, sind alle Glieder eines Stammes gleich begabt für irgendeine Kunstübung, aber

[1] Bei der Tonwelt ist der Anfang durch spielende Variierung besonders auffällig und setzt sich bis in die höchsten Kunstprodukte fort; cfr. den Ausdruck «Tonspiel».

für das Kunsthandwerk sind es noch sehr viele. Und die Ähnlichkeit der Völker wie der einfachsten Probleme für eine Kunstanwendung ist so groß, wenn man die Anfänge ins Auge faßt, daß fast dieselben Leistungen bei allen zu beobachten sind. Daher ist das *Kunsthandwerk* das eigentliche Gebiet der Völkerpsychologie, nicht aber die Kunst im engeren Sinne.[1]

Kunst erfordert eine Persönlichkeit; Kunsthandwerk nur eine gewisse Begabung. *Diese* hat im Ur-Keim wohl jeder Mensch, aber von Anfang an zeigen sich solche Unterschiede, daß nicht alle Menschen ihre Anlagen in dieser Richtung ausbilden und die Arbeitsteilung dabei früher eintritt als bei der Nutzarbeit. Dagegen wird der Künstler, die künstlerische Persönlichkeit, geboren; dieser Mensch muß nicht nur stärkere Begabung besitzen als die anderen, sondern auch Kunstwerte schaffen, die sich zu Normen eignen, also das, was man schöpferisch nennt. In ihnen gibt er seiner Persönlichkeit Ausdruck, was beim Kunsthandwerk eben gar nicht möglich ist.

Dieses geht der eigentlichen Kunst voraus und erhält sich dauernd durch Nachahmung; an ihm lassen sich Regelmäßigkeiten beobachten, an der Kunst nur Analogien. Zur speziellen Kunst gehört alles, wobei sich eine Persönlichkeit[2] äußern *kann*; das ist nicht allein psychisch bedingt, sondern hängt auch von den Aufgaben ab, die sich der Künstler stellt. Viele Leistungen des Kunsthandwerks *können* ihrer Art nach nicht zu echter Kunstübung Veranlassung geben, sondern bleiben immer Kunsthandwerk; andere Formen bieten für beides die Möglichkeit. Hier zeigt sich die Handwerksform in der Nachahmung ohne Ausdruck der Persönlichkeit; ein großer Teil unserer Roman- und Erzählungs-

[1] Diese Unterscheidung berührt sich, aber deckt sich nicht mit der *Wundt*schen von niederer und «Idealkunst»; dieser letztere Terminus hat auch schon zu starken Mißverständnissen seiner Lehre geführt.

[1] *Nicht*: ein «Genie». Die Lehre von den Genies als einer besonderen Menschenrasse ist *psychologisch* unhaltbar, d. h. es kann kein anderes Merkmal für sie angegeben werden als die Bedeutung, die wir ihren Werken zuschreiben. Der «geniale Mensch» ist psychologisch betrachtet nur eine besonders hervorragende Persönlichkeit.

fabrikation, nicht minder der Anfertigung von Gedichten und Bühnenstücken gehört heute zum Kunsthandwerk. Persönlichkeiten haben die Wege gewiesen; Gedichte à la Goethe und Schiller macht heute auch der Primaner, und ein sangbares Lied «komponiert» jeder bessere Musiker.[1] Darüber wird häufig das Stadium vergessen, das vorherging und auf dem formal durchaus ähnliche Leistungen eine Tat bedeuteten.

Daß eine Kunstübung Besitz einer größeren Anzahl Menschen, ja einer ganzen Gemeinschaft werden kann, beweist nicht, daß sie deren Produkt ist. Das ist das Problem des sogenannten «Volksliedes», das immer von Einzelnen gedichtet, aber vom Volke als seinem Sinn gemäß aufgenommen und verändert wurde. Das Volk kann gar nicht dichten, es gibt keine Gemeinschaftspoesie und hat nie eine solche gegeben. Die Gelegenheiten zur Rezeption, zum Übergang in den Besitz einer Mehrzahl[2] sind in W. Wundts Völkerpsychologie ausführlich geschildert; so die Kultlieder, Zauberlieder, Totenklagen, Arbeitslieder, Marschlieder u. s. f. Nicht die Arbeit macht den Gesang, höchstens befördert sie den Rhythmus; aber sie bietet den Anlaß, das Lied des einzelnen einer Menge mundgerecht zu machen und seine Aufnahme zu erleichtern. Speziell auf dem Gebiet der Musik ist der Rhythmus das «Völkerpsychologische», wie der Laut in der Sprache, weil er das Vitale an dieser Kunst darstellt. Die Erfindung einer Melodie (Thema, Motiv usw.) dagegen, d. h. einer sich dem Ohr als solche aufzwingenden Einheit von Tönen, die ein im Gedächtnis haftendes Ganze, ein Ohrding darstellen, ist Sache der einzelnen Begabung. Der Beweis dafür ist, daß Rhythmus überall vorhanden ist, wo Musik gemacht wird, die melodische Begabung aber ihre Perioden hat und in der Produktion — wie in der Gegenwart — fast völlig verschwinden kann. Das Vitale kann nicht verloren gehen, wohl aber das Persönliche.

---

[1] Das Instrumentieren à la R. Wagner wird auf dem Konservatorium gelehrt u. s. f.

[2] Sogar die Kleidermode ist kein Massenproblem, sondern ihr Wechsel wird von wenigen Schneidern künstlich hervorgerufen. Freilich ist hier die Gelegenheit zur Rezeption sehr groß.

Ebenso sind Märchen und Sagen von Einzelnen ihrem Volke geschenkt, von diesem aufgenommen und umgestaltet; die Menschheit dichtet keine. Ihre Ähnlichkeiten bei den verschiedenen Völkern lassen sich darauf zurückführen, daß alles Menschliche ähnlich ist und die umgebende Welt für alle in vielen Punkten die gleiche. Auch bei ihnen findet sich Handwerk und Kunst, Vorbilder und Nachahmung. Das Märchen entspringt wesentlich der Phantasie und ihren Akten; die Sage als Vorstufe der Geschichte mehr dem Verstand bzw. den Denkakten. Die Menge als solche produziert sie nicht, sondern rezipiert sie, und die Unterschiede von nur individueller oder wahrhaft persönlicher Gestaltung sind hier dieselben wie bei den anderen Beispielen.

Überall zeigt es sich, daß nur der vitale Untergrund allen Menschen und Völkern gemeinsam ist, dann aber der Einzelne einsetzen muß. Zuerst bleibt er mit seiner Tätigkeit im Rahmen seines Volkes; Kunsthandwerk ist prinzipiell national und kann nur sehr künstlich durch Rezeption fremder Motive befruchtet werden, so z. B. bei den gewaltsamen Japanisierungsversuchen und dergl. Erst auf dem Gebiet des Normativen[1] wird die künstlerische Persönlichkeit wieder international; Beethovens Werke oder Raffaels Gemälde gehen über die Erde und erheben fast alle Kulturvölker; die höchste erreichbare Vollendung durchbricht die Schranken der Nation. Aber gerade nur wieder die Leistung des bedeutenden Einzelnen, nicht das zum Handwerk gewordene Lied oder die Fabrikware der Unterhaltungsliteratur, die jedes Volk sich selbst macht. Der Weg ist von dem allen Menschen gemeinsamen vitalen Untergrund durch die doppelte Differenzierung in Völker und Einzelne wiederum zur Menschheit, aber nun einer Kulturmenschheit, zurück. Diese Einschränkung auf die Kulturvölker entspricht dem Charakter des Normativen, das der wertvollste Teil der allgemeinen Humanität ist.

[1] Die Sprache ist bis jetzt national geblieben. Der Gedanke einer Weltsprache bedeutet den Versuch einer Normierung — eine, noch dazu künstlich ersonnene, soll allgemeine Geltung bekommen. Gelänge es, so wäre auch hier das Normative international geworden.

Zu weit würde hier die genügende Erörterung der ähnlichen Probleme bei Mythus und Religion führen. Auch hier liegt die Grenze meines Erachtens beim Begriff der Persönlichkeit: der Mythus (wie das Kunsthandwerk) fordert nur Individuen; die Religion eine Persönlichkeit, den Religionsstifter. Das unterscheidet eben Mythenbildung von Religionsgründung, wenn auch diese jene benutzt und vertieft. Nicht die Araber haben den Islam gegründet, sondern Mohammed, und es bedeutet eine völlige Verkennung des Wesens einer Religionsstiftung, das Wichtigste und Unentbehrlichste, die Persönlichkeit des Stifters, daraus hinwegdisputieren zu wollen. Gemeinschaften schaffen nicht einmal Mythen, geschweige eine Religion; sie können stets nur rezipieren. Anders ausgedrückt: die Menge als solche hat Akte intuitiver Nachahmung, aber nicht Akte schöpferischer Phantasie.

Die Religion[1] überspringt die Unterschiede der Völker, wie man es von der Sprache wünschte, macht aber vor den großen Rasseunterschieden Halt, wie die großen normativen Kunstwerke. Auch sie erfordert, um international zu werden, eine gewisse Kultur, wenn auch keine so verfeinerte als die Kunst. Was von ihr ganz allgemein menschlich werden kann, ist ihr ethischer Gehalt; die ethischen Normen zeichnen sich dadurch vor den anderen Normgebieten aus, daß sie von jedem Menschen erfaßt werden können. Die scheinbar so internationale Wissenschaft aber ist es nur für den relativ engen Kreis der Gelehrten, denen das begriffliche Denken gewohnt ist; die Begriffsreihe ist dem Leben und damit auch seinen Unterschieden am meisten entfremdet, während sich die Völker im Intuitiven mehr voneinander trennen und darum auch schwerer verständigen. Der Begriff ist nicht mehr individuell und bedarf nicht der Nachahmung, nur der Anerkennung; die Erschwerung seiner Verbreitung liegt in der Sprachverschiedenheit, die einstweilen nicht zu beseitigen ist. Dadurch gewinnt das Intuitive in den großen Kunstwerken wieder einen Vorteil: wenn es allgemein erfaßt wird, was schwer hält, steht dann aber die Sprachdifferenz nicht mehr hindernd zwischen den

[1] Man könnte bei ihr von metaphysischen Normen sprechen.

Völkern.[1] Und deshalb ist die Technik so leicht international, weil sie ein so starkes intuitives Moment besitzt und dazu die Naturbedingungen überall die gleichen sind. Aber auch sie wird ja nicht vom Volke erfunden, sondern von einzelnen Erfinderindividuen; und nur bei besonders bedeutenden Aufgaben von Persönlichkeiten, die sich in den engbegrenzten Kleinaufgaben meist nicht auszuprägen vermögen.

Überall ist es derselbe Weg: von der vitalen Allgemeinheit durch den einzelnen zur beschränkteren Kulturmenge zurück, für die der einzelne arbeitet, wie ich schon im I. Teil (S. 117) angedeutet habe. Nur der Untergrund von Sprache, Mythus und Kunst ist unnormiert und völkerpsychologisch, weil dieses einfache Denken, Gefallen und Triebstreben sich wesentlich ohne Akte vollzieht und nur der Leistungen von Individuen bedarf. Sobald der Einzelne mit seiner Persönlichkeit und seinen Denkakten eingreift, verändert er zunächst das zuerst Gemeinsame durchaus, und die Differenzierung und Spezialisierung schreitet immer weiter fort. Diese einzelnen wirken durch die intuitive Reihe auf die Nachahmung als Vorbilder, dann auch in der begrifflichen Fassung mittelst des Wortes als Lehrer und können von der Menge nur befolgt oder auch verstanden werden. Erst in der Norm fallen die Schranken der Zersplitterung wiederum, und die Kultur wendet sich wieder an das Ganze, das Menschengeschlecht, dessen volle Erfassung durch sie freilich ein unerreichtes Zukunftsideal darstellt.

In diesem Zusammenhang muß schließlich noch der problematische Begriff einer Volksseele oder eines Volksgeistes erörtert werden, soweit er nicht völlig metaphysisch ist. Konstruktionen, die auf keiner Realität fußen, gehören nicht hierher; es steht völlig frei, sich die einzelnen Völker mit besonderen Seelen ausgestattet zu denken, solange man daraus keine wissenschaftlichen

[1] Daß Naturvölker, wie die Neger, von solchen Gesichtspunkten aus fast ganz beiseite stehen, ist ein Problem für sich. Prinzipielles scheint doch nicht vorzuliegen, wie einzelne Neger der Vereinigten Staaten zeigen. Die Japaner nehmen schon an unserer Kultur teil; vielleicht genügen doch äußere Gründe zur Erklärung; auch des allgemeinen Fehlens einer Entwicklung bei gewissen Naturvölkern.

Konsequenzen zieht. Soll aber etwas daraus gefolgert werden, so muß ein solcher Begriff auch klar definiert sein. Ohne auf eine Polemik mit den vorhandenen Konstruktionen einzugehen, die außerordentlich weit führen würde, vermag ich nur folgendes Greifbare dabei zu sehen.

Erlebt kann nur die Einzelpsyche werden, also beruhen alle derartigen Begriffsbildungen auf Schlüssen, und zwar von der größeren oder geringeren Ähnlichkeit der Äußerungen aus. Manches ist allen Menschen gemeinsam, dem genus homo sapiens; denkt man daran, so meint man die Menschheit. Einen engeren Kreis des Ähnlichen bildet das Volk im Sinne von Sprachgemeinschaft oder Nation; einen noch engeren innerhalb einer gleichsprechenden Menge die Masse der Gleichartigen im Gegensatz zu den überragenden Persönlichkeiten. Tatsächlich finden wir das Wort Volk in diesen drei Bedeutungen gebraucht und häufig in völkerkundlichen und völkerpsychologischen Erörterungen durcheinandergemengt: einmal Volkmenschheit; dann etwa das deutsche Volk — Gegensatz: die fremden Völker; endlich das niedere oder gewöhnliche Volk — Gegensatz: der Gebildete, der Reiche, der führende Geist usw. Welcher von diesen Begriffen soll nun zur Unterlage für eine Volksseele dienen?

Offenbar muß der dritte Gebrauch ganz fallen, da keine scharfe Grenzlinie zu ziehen ist zwischen hoch und nieder; zum deutschen Volk gehören alle Deutschen, die Führenden inbegriffen. Man würde ja aus dem Volksbegriff gerade die wertvollsten Elemente weglassen, wollte man die bedeutendsten Köpfe ausschalten. Gerade diese aber tragen nun erfahrungsgemäß viel weniger nationales Gepräge als die unteren Schichten und neigen häufig, vielleicht von Staatsmännern abgesehen, zum Kosmopolitismus, zum Internationalen. Andrerseits haben heute die Arbeiter einen starken Zug dazu; die Technik hat etwas Internationales. Empirisch betrachtet sind die Gebildetsten aller Völker sich ähnlich und wiederum die Ungebildetsten; der Mittelstand bietet die stärksten Unterschiede.[1] Worauf soll man nun den Begriff «der

[1] Das entspricht der vorher betrachteten allgemeinen Entwicklung: wo

Deutsche» stützen? Auf die Sprache allein, das wäre äußerlich und ungenügend, und die sonstigen Ähnlichkeiten lassen uns im Stich.

Umgekehrt können wir fragen, was denn im Bewußtsein des einzelnen möglich ist. Man kann sich als Mensch fühlen; dies ist das sich aufdrängende charakteristische Wort. Denn dieses Menschheitsbewußtsein ist etwas Vitales; der Eindruck (das Gefühl) der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Geschöpfen; man ist kein Tier, sondern ein Mensch. Dagegen gehört der Gedanke (fälschlich auch Gefühl[1] genannt), ein Deutscher zu sein, zum Selbstbewußtsein, da er ohne Akte des Nachdenkens nicht auftreten kann. Endlich ist der Anspruch, zu einer idealen Kulturmenschheit zu gehören, ein Postulat der Persönlichkeit, eine «Idee» im Kantschen Sinn des Wortes, ein normatives Ziel oder ein Ideal, das erst angestrebt und errungen sein will.

Was kann nun davon das «Volk» haben? Einmal das vitale Gefühl des Menschseins, das sich ohne Nachdenken einstellt, einfach durch die Gegensätze des Lebens selbst. Aber das wäre eine Volksseele der ganzen Menschheit, nicht der einzelnen Völker. Diese können aber haben ein Selbstbewußtsein ihrer Geschichte, d. h. der gemeinsamen Erlebnisse ihrer Generation und der Vorfahren, genau so wie das menschliche Selbstbewußtsein der Erinnerungsakte bedarf. Geschichte ist das Gedächnis eines Volkes, und nur aus ihr läßt sich etwas Seelenartiges, nämlich ein Volksselbstbewußtsein ableiten. Ein Volk, eine zusammengehörige Einheit, ist eine Menge, die eine gemeinsame Geschichte hat, und das Wissen darum ist seine Seele.

Zu dem Begriff «Geschichte» gehört dann die ähnliche Sprache wie alle anderen Ähnlichkeiten des Lebens eines Volkes, die ja teilweise wirkliche Gleichheiten sind; dann kann man auch sagen: ein Volk ist durch historisch entstandene Gleichheiten charakterisiert, und seine Seele ist das Bewußtsein dieser Gleichheit.

---

das Vitale vorherrscht, wie bei den einfachsten Menschen, ist die größte Ähnlichkeit; die Gebildetsten aber haben am meisten Normatives, das wieder vereinigt.

[1] Die Vorstellung des «deutschen Vaterlandes» und der Zugehörigkeit dazu kann dann mehr oder minder lebhaft gefühlt werden.

Volk und Staat sind von Geschichtes Gnaden, was sie sind; aus den Eindrücken eines gegebenen Moments ergeben sie sich nicht. Diese konstituieren nur das Menschheitsbewußtsein; zu jenen Begriffen aber sind Denkakte nötig. Naturvolk im strengen Sinn wäre eine geschichtslose Horde ohne gemeinsame Erinnerungen; wir kennen aber nur Naturvölker mit Anfängen von Tradition, also den Keimen zum Geschichtsvolk, dem zum Kulturvolk wenigstens disponierten Volk.

Man kann auch im Sinn des nächsten Abschnittes von einem Volksgeist sprechen, wenn man die Leistungen der Akte unter dem Begriff «Geist» im Gegensatz zur vitalen Seele zusammenfaßt. Dann wäre darin alles von einem Volk normativ Geleistete zusammengefaßt und die Volksseele auf das vitale Gleichheitsbewußtsein beschränkt. Es wäre ein Unterschied innerhalb dieser Ähnlichkeiten bis Gleichheiten; z. B. gehörte das Bewußtsein der Rassenähnlichkeit und der Lebensgemeinschaft zur Volksseele, das der «geistigen» gemeinsamen Leistungen zum Volksgeist. Das ergibt sich von selbst, wenn man dieser Unterscheidung von Seele und Geist zustimmt, die ich nun zu rechtfertigen versuchen will.

VI.

Seele und Geist.

Dieser Abschnitt soll den Titel des ganzen Buches rechtfertigen. Die Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Geist ist uralt und hat sich dem Denken vor der jetzt üblichen Zweiteilung aufgedrängt. Vor allem war es Aristoteles, der mit dem Begriffe des Nous (wie schon Plato und vor ihm andeutungsweise Anaxagoras) dem Menschen noch etwas anderes zuschrieb als die tierische Seele. Gewiß ist die Meinung dieser Griechen kein ausschlaggebender Grund, sie beizubehalten; aber es gibt vor allem darum zu denken, weil es die erste psychologische Begriffsbildung ist. Aristoteles war groß in der Intuition; er sah die Unterschiede und ließ sich davon leiten und besaß eine großartige Unbefangenheit seinen Problemen gegenüber. Die Definitionen seiner Begriffe haben nicht ebenso Stand gehalten, als seine intuitive Festsetzung der Begriffsgrundlagen überhaupt. Das können wir genau sehen z. B. an dem Begriff der «Entelechie», den neuerdings der Neovitalist H. Driesch von biologischer Seite wieder aufgenommen hat. Seine Erläuterung und Definition des Begriffes ist nicht mehr dieselbe wie bei Aristoteles, sondern verfeinert und vertieft und mit den Resultaten der Naturwissenschaft in Einklang gebracht. Dennoch hat der Grieche die Hauptsache, auf die es ankommt, schon gefunden: die Notwendigkeit, eine besondere Kraft für die Entwicklung der Organismen anzunehmen. Weil in ihm das Wesentliche enthalten ist, greift Driesch auf diesen Begriff zurück; welchen Siegeslauf der korrespondierende aristotelische Begriff der Energie in der modernen Naturwissen-

schaft angetreten hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Gewiß, auch die heutige Energie ist nicht mehr dieselbe, wie die unbestimmte und tastende Intuition des philosophischen Bahnbrechers sie bestimmt hatte; aber sie ist auch nichts völlig anderes; die Unterschiede hat dieser schon getroffen und die Stellen bezeichnet, wo die Bildung eines besonderen Begriffs nötig und angezeigt ist. Genau so steht es hier. Die Definition des aristotelischen Nous ist schwach und nicht übermäßig klar; es ist mehr ein Ahnen als Wissen. Aber eine geniale Intuition, die die Grenzen sah, wo die Verschiedenheit im Psychischen auftritt.

Diese Dreiteilung des Aristoteles ist dann von der Scholastik festgehalten worden, und noch heute wird von der katholischen[1] Philosophie die Noetik oder Noologie als ein besonderer Teil der Psychologie vorgetragen. Das Seelische im Gegensatz zum Geist nannte man auch zeitweise «Nervengeist». Noch Leibniz hielt an dem «Geist» fest, wenn auch seine Denkweise mehr auf Metaphysik als auf Psychologie gerichtet war. Kant hat eine andere Trias: Körper, Verstand und Vernunft. Allein ich glaube nicht, daß es sich empfiehlt, dieses letztere Wort in der Psychologie bei den Elementen wieder aufleben zu lassen. Einerseits hat es Kant selbst durch seine Begriffsbildung «reine» und «praktische» Vernunft in zu nahe Beziehung zum Erkenntnisproblem gebracht. Reine Vernunft ist die Erkenntnis nach Begriffen a priori, schärfer charakterisiert: die aus exakten Wissenschaften, nach Art der Mathematik (more mathematico). Das bezieht sich also auf die Anwendung geistiger Tätigkeit in bestimmten Wissensgebieten. Und

[1] Ich bemerke ausdrücklich, daß ich selbst, wie auch mein Vater, der evangelischen Kirche angehöre und also keinerlei konfessionellen Grund habe, die Lehre vom Geist zu bevorzugen. Bei der oft krankhaften Sucht, subjektive Momente zur Erklärung wissenschaftlicher Überzeugungen heranzuziehen, scheint mir diese Feststellung nicht gleichgültig. Andrerseits auch diejenige, daß es keine wissenschaftliche Gegeninstanz gegen eine Lehrmeinung ist, daß sie die katholische Kirche vertritt, so wenig als ein Grund dafür. Die wirkliche, aber seltene Unbefangenheit muß sich ihre Meinungen bilden abgesehen davon, was eine Kirche bevorzugt; wir finden aber hier wie bei der Willensfreiheit, daß es von vornherein häufig für wissenschaftlicher gilt, das Gegenteil einer kirchlichen Lehre zu vertreten.

der Sprachgebrauch einer «praktischen» Vernunft hat sich andererseits in unserer Umgangssprache so verwässert, daß man «vernünftig» denken oder handeln gleichsetzt mit wohlüberlegt oder nützlich.

Eher könnte man für die beim Begriff des Aktes erörterten Verschiedenheiten des Denkens so unterscheiden: das Allgemeine auch dem Tier Zukommende, Passiv-Reaktive «Verstand» nennen, und das Nachdenken in Akten «Vernunft». Dann wäre Verstand der weitere Begriff, der allen höheren Tieren irgendwie zukommt. Aber die Begriffsbildung Seele und Geist ist dadurch nicht ersetzt; man müßte das Gefühl zum Verstand rechnen, was doch sehr unnatürlich klingt. Am besten läßt man wohl diese Art von Zweiheit im Rahmen der Erkenntnisfragen bestehen und faßt «Verstand» etwa im Sinne des «gesunden Menschenverstandes» und Vernunft als Erkenntnis in wissenschaftlichen (nicht gerade apriorischen) Begriffen.

Die Uniformierung des Psychischen ohne einen Unterschied von Vitalem und Noetischem stammt von der englischen Assoziationspsychologie. Sie hatte eben in den Assoziationen auch das Uniformitätsprinzip zu finden geglaubt; im psychischen Leben gab es nichts als Assoziationen, sie bilden es oder es besteht aus ihnen, und so entstand unter Zurücktreten des Seelenbegriffs überhaupt der Gesamtname des «Psychischen». Alles löste sich in Vorgänge auf, und es bestand gar kein Grund mehr, solche Begriffe zu bilden wie Seele und Geist.

Die neuere Psychologie hat dann dazu geführt, die Diskussion des Seelenbegriffes aus der empirischen Psychologie in die Metaphysik zu verweisen. Empirisch gibt es dann nur Ereignisse und keine Einheit, während man auch im Vitalen die Energie bevorzugte, aber doch den Begriff des menschlichen Körpers bestehen ließ, da sich diese organische Einheit zu deutlich aufdrängt. Sehr charakteristisch ist, daß der Philosoph der Energetik, W. Ostwald, das «Ich» gar nicht kennt, E. Mach, der Philosoph der Empfindung, es nach Humes Vorgang leugnet. Das «Ich», wie man heute lieber sagt, um das Seelenproblem zu vermeiden, ist eben jeden-

falls keine Summe; weder von Empfindungen, noch Assoziationen, noch Energien.

So geht die Verdrängung der «Seele» mit dem Fortschreiten der Assoziationspsychologie Hand in Hand; und statt der aristotelischen Zweiheit von Seele und Geist behalten wir nun neben dem Körper nichts mehr übrig als ein Bündel von Empfindungen, das in der unbegreiflichen Einbildung lebt, ein Ich zu sein.

Die konsequente Assoziationspsychologie ist von W. Wundt und seinen Schülern sowie anderen neueren Psychologen längst verlassen worden, lebt aber noch kräftig bei den Physiologen und medizinisch orientierten Psychologen weiter. Die «Aktualitätslehre» Wundts ist in bezug auf diese Fragen ziemlich kompliziert, und ich muß sie hier als bekannt voraussetzen; es ist eine Aktualität ohne Akte, und sein Seelenbegriff will die Mängel der alten Seelensubstanz vermeiden, ohne doch, wie z. B. Mach, sie gänzlich in einzelne Fäden aufzulösen. Andrerseits ist der Begriff «Geist» auch nicht völlig verschwunden, sondern wird für praktische Anwendungen verwendet, aber ohne eigentlich psychologische Grundlage. Das Wertvollste und Höchste der Psyche wird gern mit diesem vornehmer klingenden Wort hervorgehoben; eine Definition, die den «Geist» von den übrigen psychischen Ereignissen unterscheidet, wird aber nirgends gegeben.

Auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Psychologie ist diese Benennungsfrage zugleich eine Tatsachenfrage: zeigen die psychischen Ereignisse einen einheitlichen, gleichmäßigen, ähnlichen Charakter oder gibt es einschneidende, durchgreifende, wichtige Unterschiede. Wenn jenes, so hat man keinen Grund, von «dem Psychischen» abzugehen; wenn dieses, so erfordert die methodische Regel, Verschiedenes auch verschieden zu benennen, eine Begriffsbildung, die den gefundenen Unterschieden Rechnung trägt. Denn die Begriffsworte sollen solche nicht verwischen, sondern klären und festhalten.

Ich habe nun im Bisherigen dargelegt, daß zwischen Vorgängen und Akten fundamentale Unterschiede bestehen und bin der Ansicht, man müsse dem in Sprache und Begriffsbildung

Rechnung tragen. «Seele» heißt dann die vitale Einheit der Vorgänge, «Geist» die noetische der Akte. Soweit die Psychologie sich mit der Seele beschäftigt, ist sie ein Teil der Biologie, der Lehre vom Leben der Organismen; die Noologie ist dagegen Psychologie im engeren Sinne, und handelt von dem dem Menschen Eigentümlichen, den Akten und ihren Wirkungen.

Zur Seele gehören dann: die Vorstellungen aus Empfindungen und die Gedächtnisbilder; die Assoziationen; und das Gefühl. Zum Geist die Akte selbst und was nur durch sie entsteht; also die intuitive und die begriffliche Reihe; Eindrücke und Urteile; vor allem aber das Gebiet des Normativen in seinen ethischen, ästhetischen und logisch-wissenschaftlichen Normen.

Der Unterschied von den früheren philosophischen Dreiteilungen in Körper, Seele und Geist liegt also darin, daß diese neue rein psychologisch auf den Begriff des Aktes aufgebaut ist, weshalb auch dies Buch mit ihm anfängt. Man kann nun «Geist» nicht nur spekulativ-intuitiv erfassen und ahnen, sondern einfach definieren als das Gebiet der psychischen Leistungen der Akte.

Das Geistesleben, auf dem R. Euckens Philosophie beruht, ist dann zu definieren als das Leben in und durch Akte, dessen höchste Stufe ein Leben in und durch Normen, in ihrer Erfassung und Erfüllung darstellt. Durch die Akte sind wir mit einer höheren Ordnung verknüpft, die über den Einzelpsychen steht. Auch Hegels «objektiven Geist» kann man heranziehen; wenn ihm irgendeine Wirklichkeit zukommen soll, so muß etwas in den Einzelnen bestimmt werden, das Träger des Objektiven ist; sonst hängt dies in der Luft. Objektiver Geist und Geistesleben ruhen empirisch auf den Akten.

Die Seele ist Träger und Grund der Einheit des Körpers, des Organismus, des Vitalen; darum zerfällt dieser im Tode in Vielheiten auseinander. Die Seele (in dieser meiner Definition) ist also ein Begriff der Biologie[1] und kommt auch allen Tieren zu.

---

[1] Vgl. Hans Drieschs (Philosophie des Organischen 1910) ähnlicher Begriff des Psychoids, dem nur die Abgrenzung nach oben fehlt, da alles «Psychische» wieder als einheitlich gefaßt ist.

Der Geist ist eine Einheit sui generis; die Einheit der Akte, die ihrerseits wieder die Vorgänge der Seele zusammenhält und also Träger und Grund der speziell menschlichen Seelenkonstitution ist. Er ist das «Ich» der modernen Psychologie, nur nicht als leerer Zentralpunkt, sondern mit dem reichen Inhalt der Akte und ihrer Leistungen. Man kann auch sagen: die Blüte des menschlichen Organismus, seine eigentümliche Enfaltungsart; an ihn gebunden in seiner Erscheinung, nicht bedingt durch seine Gesetze; ihm zugeordnet, nicht kausal von ihm hervorgerufen.

Mit anderen Worten: der Geist ist keine psychophysische, sondern eine rein, eine speziell psychische Tatsache. Daß alle psychischen Ereignisse unterschiedslos in den psychophysischen Zusammenhang gehören, ist heute so ziemlich ein Dogma der Psychologie — noch viel mehr der Physiologie. W. Wundt[1] drückt es immerhin in seiner stets maßvollen Formulierung nur so aus: «Die physiologische Psychologie entscheidet die Frage, ob zu jedem psychischen Vorgang ein physisches Korrelat in dem lebenden Organismus anzunehmen sei, mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit dahin, daß es keinen elementaren seelischen Vorgang, also keine Empfindung und keine Gefühlserregung gibt, der nicht ein physiologischer Prozeß oder vielmehr bereits ein Komplex physiologischer Prozesse parallel ginge».

Wundt erkennt als elementare Vorgänge nur Empfindungen und Gefühle an. Gibt es nun außer diesen noch andere elementare Ereignisse, nämlich die Akte, so sind für diese durch die bisherige Wissenschaft parallele physiologische Prozesse nicht nachgewiesen. Die Akte fallen nicht unter den psychophysischen Parallelismus; dieser gilt nur für die Vorgänge. In den Akten steckt dasjenige, was die Vertreter der Wechselwirkungstheorie ahnen und was sie an dem Parallelismus irre macht; allein das Nichtparallele bezieht sich nur auf die Akte und nicht auf alle psychischen Vorgänge und Zustände. Für diese kann auch künftig

[1] Naturwissenschaft und Psychologie (1911), S. 104. Schlußabschnitt der physiologischen Psychologie.

das Parallelprinzip gelten, wenn ich auch den Ausdruck «parallel» als ein Raumbild nicht für glücklich und treffend halten kann. Der Ausdruck Wechselwirkung bringt in seinem zweiten Wortteil, der Wirkung, das Problem der Kausalität[1] herein und kann daher nicht als einfacher Ausdruck empirischer Tatsachen gelten, da alle Kausalitätsaussagen hypothetisch sind. Also wäre vielleicht in dem Wort: Wechselbeziehung ein Ausweg zu finden, der die Kausalfrage ausschaltet und das irreführende Bild paralleler Linien vermeidet; zu erläutern wäre diese Wechselbeziehung als ein System dauernder Zuordnung, das zwei wesenhaft verschiedene Reihen, die physische und die seelische, regelmäßig aneinanderknüpft. Für die Akte, den Geist, besteht dann eine andere Art von Verbindung mit dem Vitalen, eine andere Zuordnung, eine andere Beziehung. Es ist keinesfalls dieselbe Art der Verknüpfung wie bei den Vorgängen und Zuständen; sie ist vor allem keine dauernde Zuordnung, sondern eine wechselnde; nicht kontinuierlich, sondern intermittierend; und nicht direkt, sondern indirekt. Die Akte beeinflussen zunächst die seelischen Zustände und Vorgänge, nicht direkt die körperlichen Korrelaterscheinungen; das alles müßte man in einem Begriffswort mitdenken. Als solches schlage ich, zugleich als Gegensatz zu Wechselbeziehung, vor, zu sagen: die Akte stehen mit dem Vitalen in einseitiger Beziehung. Denn wir wissen nur, daß sie Vorgänge und Zustände verändern; von einem Einfluß dieser auf die Akte wissen wir nichts.

Ich habe schon in der Einleitung angedeutet, daß damit, daß man zwei Gebiete scharf unterscheidet, nicht gesagt ist, daß sie nicht in irgendwelcher Beziehung zueinander[2] und zu anderen Gebieten ständen; bzw. völlig isoliert wären. Nichts ist isoliert in der Welt, alles steht in Beziehung, und ein Monismus der Beziehung (oder der Wechselwirkung, wenn man die Kausalität hereinnimmt) ist richtig, während jeder Monismus des Seins

[1] Cfr. über den Begriff der Wechselwirkung: mein Konformismus I, S. 101 f.

[2] Man könnte mit kühnem Bilde an die Beziehungen selbständiger Staatengebilde untereinander denken, die auch niemals isoliert sind.

grundfalsch ist. Es ist, anders interpretiert, als Tatsache gefaßt, Kants Kategorie des commercium omnium. Also sind die Akte oder der Geist nicht etwa separiert von allem und völlig isoliert vorhanden; aber darum sind sie noch nicht schlechthin abhängig vom Vitalen, der Seele, sondern sie besitzen eine relative Unabhängigkeit.

Es ist fast unmöglich, in solchen Fragen die Tatsachen von der genetischen und kausalen Erklärung zu trennen, die sich ganz unwillkürlich aufdrängt. Genetisch betrachtet muß man zunächst sagen: damit, daß behauptet wird, die Akte seien etwas anderes als der seelisch-vitale Lebensprozeß, ist noch nicht gesagt, wann, wo und wie geistige Akte entstehen, beginnen, aufhören. Die begriffliche Trennung zweier Gebiete präjudiziert nicht ohne weiteres den genetischen Zusammenhang; aber freilich leitet sie von selbst dazu über, diesen zu betrachten. Da gilt im allgemeinen, daß alles auf der Welt entsteht und anfängt, wenn die dazu nötigen Bedingungen vorhanden oder gegeben sind, und mit diesen aufhört. Welche Bedingungen das sind, ist Gegenstand besonderer Spekulation.

Der Kristall entsteht, wenn die physikalisch-chemischen Bedingungen gegeben sind, sonst bleibt derselbe Körper amorph; die Entelechie oder Zielstrebigkeit setzt ein, wenn ein Organismus vorhanden ist, sonst nicht. Sie bildet dann die Einheit eben dieses Organismus in seinen Funktionen und wird darum als deren Ursache gefaßt; aber etwas muß vorhanden sein, ehe sie einsetzen kann. Denn wir finden, daß sie nicht immer und überall wirksam ist. Geistige Akte entstehen, wenn in einem höchsten Organismus, dem Menschen, die erforderlichen seelischen Vorgänge und Zustände stattgefunden haben, die ihr Auftreten ermöglichen, die vorhergegangen sein müssen, ehe Akte beginnen können. Wann das ist, das kann man negativ leichter feststellen als positiv; das Tier und das kleine Kind haben keine Akte. Ihnen fehlt vor allem der grundlegende Akt des Selbstbewußtseins. Natürlich fehlen sie erst recht allen in der genetischen Stufenleiter tieferstehenden Organismen. Die Bedingungen zu dem Entstehen

geistiger Akte sind also positiv etwa diejenigen, die sich in einem vierjährigen Kinde vorfinden, in welchem Lebensalter die Äußerungen des echten Selbstbewußtseins ungefähr beobachtet werden. Das übrige ergibt sich aus den vorigen Abschnitten über die Akte und den Verlauf der psychischen Ereignisse; das Gefühl gehört, wie nochmals betont sei, zu der Seele und nicht zu den geistigen Akten.[1] Die Gefühlsbewegung ist das Leben der Seele, wie die Wärmebewegung das Leben in der Natur; die Akte aber gehören nicht zur Natur und sind an sich gefühlsfrei.

Der Begriff des Individuums ist nur an dem Organismus und die Seele geknüpft; erst Akte ermöglichen die Bildung einer Persönlichkeit, die niemand einem Tier oder kleinen Kinde zuschreibt. Die Individualität besteht aus einem bestimmten Besitz oder Reichtum an Vorstellungen und den Schwankungen einer bestimmten Gefühlsintensität. Geist ist ein Persönlichkeitsprinzip, das bestimmte Teile der Welt in eine Einheit verbindet. Das können wir auch in der allgemeinen Entwicklung beobachten. Das Auftreten der Akte bedeutet historisch den Übergang vom Tier zum Menschen. Ein Naturvolk ohne Akte ist uns nicht gegeben; aber wir sehen die äußerst geringen Aktleistungen im Gegensatz zu dem dominierenden Vitalen; diese Proportion verschiebt sich mit steigender Kultur zugunsten der geistigen Akte, und geschichtlich ist diese Entwicklung verknüpft mit dem Auftreten der Persönlichkeiten.

Gehen wir von diesen knappen genetischen Erwägungen über zu der damit zusammenhängenden Frage der Verursachung, so gilt zunächst, daß uns eine Ursache der Akte unbekannt ist. Sie stehen sichtlich außerhalb des physiologischen Energiestroms, wie Versuche von Rubner[2] und Atwater[3] zeigen. Rubner hat nachgewiesen, daß die von einem Tier abgegebene Wärmemenge mit dem Energiewert der assimilierten Nahrung übereinstimmt;

[1] Da Akte nicht krank werden können, müßte man konsequent nur von Seelenkrankheiten sprechen, nicht von Geisteskrankheiten; so wie man schon jetzt sagt: er ist seelisch krank.

[2] «Die Quelle der tierischen Wärme.» Zeitschr. f. Biologie (1894), 30, S. 73.

[3] «Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel» usw. in: Ergebnisse der Physiologie, Bd. III, 1 (1904).

Atwater, daß dies auch bei akademisch gebildeten Menschen der Fall ist, sowohl bei körperlicher Ruhe, verbunden mit geistiger Tätigkeit, als bei körperlicher Arbeit; stundenlange geistige Arbeit hat keinen andern Effekt für die Größe meßbarer, vom Körper abgegebener Energiemengen, als stundenlange geistige Ruhe. Es ändert also an dem Energiezustand des Körpers nichts, ob wir geistig in Akten tätig sind oder nicht. Die Vorgänge und Zustände sind bei dieser Rechnung inbegriffen; sie sind zweifellos dauernd zugeordnet und wahrscheinlich kausal bedingt durch die physiologischen Gehirnprozesse. Der Kreislauf im menschlichen Organismus (nicht in der Welt!) ist für das Vitale geschlossen, nicht aber für alles auf Akten Ruhende. Hätte sich bei diesen Versuchen eine Differenz gezeigt zwischen den Fällen von Ruhe ohne höhere geistige Arbeit und denjenigen mit solcher, so sprächen sie für eine Einbeziehung der geistigen Akte in den Energiestrom des Vitalen. So aber sprechen diese Versuche gerade für die Sonderstellung des Geistes. Vorhanden sind dessen Leistungen, geleugnet können sie nicht werden; da sie also im psychophysischen Zusammenhang keine bemerkbare Rolle spielen, so stehen sie außerhalb desselben; sie gehören nicht zum Vitalen und nicht zu seinem Kreislauf.

Die Akte und ihre Leistungen lassen sich nicht messen; sie sind dem Körper einseitig zugeordnet und nicht von ihm verursacht. Bedingung des Auftretens und Ursache sind verschiedene Begriffe, und eines folgt nicht aus dem anderen. Niemand kann Klavier spielen, ohne ein Klavier zu haben, deshalb nennt man aber nicht das Klavier die Ursache des Spiels. Die Akte finden nicht statt, außer in Seelen, die mit Organismen verknüpft sind, deshalb aber sind diese nicht die Ursachen der Akte.

Hier muß also eine besondere psychische Kausalität angenommen werden, wie sie von W. Wundt angebahnt ist. Die Beziehung der Akte zum Organismus ist einseitig; Gehirnvorgänge und Akte verlaufen nicht proportional. Das bedeutet auf der Seite der Akte eine Steigerungsfähigkeit, deren Größe unbekannt ist. Sie ist eine Erfahrungstatsache, denn wir ermüden

z. B. nicht mehr, ob wir logisch denken oder unlogisch, ob wir gut handeln oder schlecht, ob wir ein Kunstwerk aufbauen oder ein Spielzeug. Diese Steigerungsfähigkeit ist sicher, wegen der einseitigen Beziehung zum Körper, nicht unbegrenzt, aber wir kennen diese Grenze nicht. Weder bei der Einzelpsyche noch bei der Völkerpsychologie, wo sie als Kulturfortschritt erscheint.

Hierher gehört W. Wundts[1] «Prinzip schöpferischer Synthese» und sein «Gesetz des geistigen Wachstums». Er sagt: «Die psychischen Maßbestimmungen . . . beziehen sich auf subjektive Werte und Zwecke». Hier heißt «subjektiv» natürlich nicht: beliebig oder nur für den einzelnen gültig; sondern der Gegensatz ist das Objektive der äußeren Natur. Und später: «Das Gesetz des geistigen Wachstums läßt sich nur an bestimmten, unter normalen Bedingungen erfolgenden Entwicklungen, und auch hier nur zwischen gewissen Grenzen nachweisen»; es ist aber kein «überall und auf alle psychischen Erfahrungsinhalte anwendbares Prinzip».

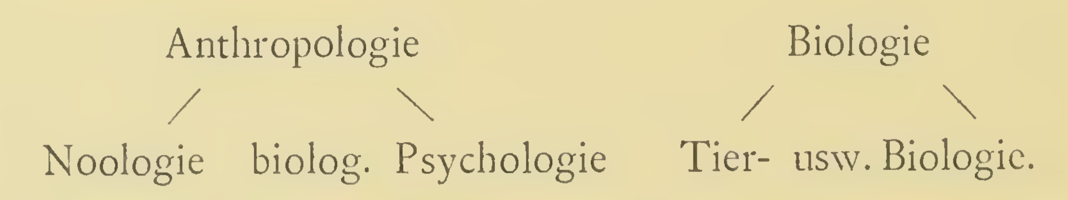
Wenn die Einschränkung im ersten Satz sich mehr auf die völkerpsychologischen Erscheinungen zu beziehen scheint, wo eben ein Wachstum bzw. ein Fortschritt sich nur in bestimmten Grenzen — und von festen Maßstäben aus — nachweisen läßt, so kann man die zweite Abschwächung in meinem Sinne interpretieren. Nur das zum Gebiet des Geistes Gehörige zeigt Wachstum oder Fortschritt; das Seelische nicht oder in ganz anderer Beziehung. Der kontinuierliche Fluß der vitalen Vorgänge und Zustände läßt wohl Zu- und Abnahmen, Kurven der Gefühlsintensität und der äußeren Triebwirkungen erkennen, aber kein Wachstum im eigentlichen Sinn, keine Steigerung in der Richtung auf ein Ziel zu. Das alles bieten die Akte und ihre Leistungen, und von ihnen, nicht von den Vorgängen und Zuständen hat auch Wundt dieses Prinzip und Gesetz abstrahiert. Denn auch die Werte an sich

---

[1] Grundriß (a. a. O.), § 23: «Die Prinzipien des psychischen Geschehens», und § 24: «Die allgemeinen psychischen Entwicklungsgesetze.» Damit übereinstimmend die anderen Werke; Physiol. Psychologie, Logik, Ethik und System der Philosophie.

bieten noch nicht die Unterlagen, sondern erst die normativen Werte, und nur in ihnen und unter Benutzung normativer Maßstäbe läßt sich ein geistiges Wachsen des Einzelnen wie ein Fortschritt der Völker konstatieren.

Von diesen Zusammenhängen aus kann endlich das umstrittene Problem beleuchtet werden, wohin die Psychologie methodisch gehört, ob zur Naturwissenschaft oder zu den Geisteswissenschaften oder Kulturwissenschaften. Daß sie nicht völlig einheitlich ist, geht schon aus der Tatsache des Streites hervor. Vom Standpunkt der Aktpsychologie aus kann man die Sache an der Wurzel fassen: durch die Akte und ihre Leistungen ist die Psychologie mit den Geisteswissenschaften verknüpft; durch die Seele mit der Biologie. Also hat die Psychologie jedenfalls zwei Teile, einen biologischen und einen noologischen. Nennt man das Studium des Menschen als Oberbegriff Anthropologie, so ergäbe sich folgendes Schema:



Die Psychologie würde als Seelenlehre den biologischen Teil umfassen, die Noologie die Lehre von den Akten und ihren Leistungen. Viel Wert lege ich auf solche Schematisierungen nicht; aber irgendeine äußere Abgrenzung ist nötig, wenn man den fundamentalen Unterschied zwischen Seele und Geist, Vorgängen und Akten erkannt hat.

Ich gebe zum Schluß eine kleine Tabelle über die Unterschiede von biologischer Psychologie und Noologie, die ledigich schon Gesagtes wiederholt und auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht.

Biolog. Psychologie.	Noologie.
Seele. Reaktiv.	Geist. Aktiv.
Vorgänge und Zustände.	Akte.
Tier und kleines Kind.	Erwachsener Mensch.
Wesentlich: Vorstellungen aus Empfindung und Gedächtnis.	Wesentlich: Feststellung von Vorstellungen und Gedanken.
Fühlen.	
Bewußtsein (im weiteren Sinne).	Selbstbewußtsein.
Denken (im weiteren Sinne).	Nachdenken.
Verstand.	Vernunft.
Gedächtnis.	Sich erinnern.
Triebe.	Wille.
Mitteilung nur durch Gefühlsübertragung.	Mitteilung durch die Sprache.
	Intuitions- und Begriffsreihe.
Alles normlos.	Eindruck und Begriff.
Werte.	Festsetzung von Werten.
Werte nur gefühlt.	Normen.
Gesetzmäßigkeiten.	Keine Gesetze.
Teilweise quantitativ; meßbar.	Rein qualitativ; nicht meßbar.
Psychophysischer Parallelismus.	Außerhalb des Parallelismus.
Dauernde Wechselbeziehung.	Einseitige Beziehung.
Energiebegriff.	Nur Kraftbegriff.
«Natur». (Vitalität.)	Eigenes Gebiet.
Individualität.	Persönlichkeit.

Hier könnten sich — und müßten es logischerweise eigentlich — metaphysische Spekulationen anschließen über das Wesen von Seele und Geist. Da aber meine ganze Argumentation in keiner Weise metaphysisch, sondern empirisch gemeint ist, so will ich nicht diesen Charakter des Ganzen durch Erörterungen verwirren, die zudem ohne eine allgemeine metaphysische Theorie keinen rechten Halt haben. Es müßten eine Menge Begriffe dis-

kutiert werden und Unterlagen geschaffen werden, um Klarheit zu erzielen. Nennt man wirklich das, was wirkt, so ist Seele und Geist unzweifelhaft etwas Wirkliches. Sehr schwierig aber ist der Begriff real[1] und Substanz. Ich habe seinerzeit[2] Realität und wahres Wesen bei den Dingen der Natur unterschieden und Realität die Form genannt, wie sie unseren Sinnen erscheint. Dann ist Seele und Geist natürlich nicht real; auch ihr Wesen oder absolutes Sein ist uns so wenig, als bei der Außenwelt, direkt gegeben. Nennt man aber real alles, was sich äußert oder wirkt, wie etwa Külpe, dann sind beide real. — Ferner: es besteht ein Zusammenhang der Vorgänge (vitales Ichgefühl) und und einer der Akte (Selbstbewußtsein); beide hängen aber wiederum irgendwie zusammen, denn sie konstituieren vereinigt unser ganzes Ich. Nimmt man als Merkmale der Substanz mit Külpe nur Selbständigkeit, Einheit und Realität, so kann man das Ganze von Seele und Geist auch Substanz nennen. Nur ist Selbständigkeit keine Beziehungslosigkeit, und die größere Selbständigkeit zeigt die Einheit der Akte im Selbstbewußtsein. Wie man aber auch definieren möge: die Bedeutung und Berechtigung des Begriffes Geist begründe ich nicht auf diese metaphysischen Bezüge, sondern auf die im vorhergehenden entwickelten Unterschiede von der vitalen Seele.

---

[1] Cfr. z. B. die sehr besonnenen Erörterungen von Oswald Külpe, Einleitung in die Philosophie[5], S. 274f.

[2] Vorfragen der Naturphilosophie (1907), S. 29f.

VII.
Willensfreiheit und Naturkreislauf.

Das Problem der Willensfreiheit ist durch folgende drei Momente ausgezeichnet: es ist zunächst lange Zeit gar nicht als Problem erfaßt worden; nachdem es aufgestellt war, ist es fast nie vorurteilsfrei behandelt worden, sondern immer von anderen Gesichtspunkten aus; und endlich ist auf die Begriffsbestimmungen dabei, besonders in der Neuzeit, eine Kunst der Sophistik verwendet worden, die alles in sein Gegenteil verkehrt, das Freie zum Unfreien und das Gebundene zur wahren Freiheit stempelt. Die enorme Literatur[1] über diese Frage hat mit einem non liquet geendet; eine der neuesten geistreichen Untersuchungen, die von Gomperz, schließt mit dem Satz: «Wer die Frage heute endgültig meint beantworten zu können, greift dem tatsächlichen Stande unseres Wissens in vermessener Weise vor». Die auf dieses Problem verwandte Sophistik beleuchtet das Joëlsche Buch in fesselnder Weise; man findet darin alle denkbaren Standpunkte erörtert, aber das Resultat dieses Werkes kann nicht in einen Satz gefaßt werden; Joël neigt zu einer Art von Indeterminismus, den er aber im Schlußkapitel «Mysterium» metaphysisch wiederum einschränkt.

[1] Ich notiere daraus nur: W. Windelband, 12 Vorlesungen über die W. (2. Aufl. 1905), das etwa den von der Wissenschaft meistvertretenen Standpunkt klarlegt; daneben als Outsider: H. Gomperz, Das Problem der W. (1907), und Karl Joël, Der freie Wille (1908). Im letzteren Werk ist eine ungeheure Literaturmenge aus allen Zeiten verarbeitet, aber leider nicht zitiert, auch nicht etwa in einem Anhang, was erwünscht wäre, auch wenn die Angaben unter dem Text als die Dialogform störend erschienen.

Eine Wiederholung des in diesen Werken reich Gebotenen scheint mir völlig zwecklos; ich beschränke mich daher auf das, was mir für meine Gesichtspunkte nötig scheint. Daß das Problem in der Geschichte so lange Zeit gar nicht als besonders wichtig auftrat, deutet schon darauf hin, daß die Antwort nicht einfach wird ausfallen können; heute ist es ganz besonders dadurch kompliziert, daß die beiden Begriffskomponenten Freiheit und Wille in sich schon strittig sind; was heißt Wille und was frei? Eigentlich müßte in langen Untersuchungen erst darüber ein Einverständnis erzielt werden, ehe man entscheiden will, was es bedeutet, den einen Begriff dem anderen zuzuordnen. Da muß man meines Erachtens mit einer Definition vorgehen und zunächst einmal die eine Komponente festlegen: Frei soll heißen etwas, wovon wir keine Ursache kennen. Oder wo kein logischer Grund vorliegt, eine Ursache anzunehmen oder wo keine Tatsache auf eine bestimmte und bekannte Ursache hindeutet.[1]

Über diese Definition hinaus ist eine Entscheidung offenbar unmöglich. Denn auch bei nur mäßigem Skeptizismus wird man zugeben, daß wir niemals erfahren können, ob etwas nicht vielleicht eine uns verborgene Ursache hat; die Behauptung, etwas sei ursachlos, ist unzweifelhaft für uns Menschen zu kühn, und nur die Fassung möglich: hier wissen wir von keiner Ursache. Andrerseits, wenn man die Kausalität für eine Kategorie erklärt oder sagt, nur im Forschen nach Ursachen besteht Wissenschaft, und das, wovon man keine Ursache nachweisen kann, gehört nicht da hinein, dann hat man offenbar die Frage präjudiziert und auf immer negativ entschieden. Wissenschaftlich ist dann nur das Forschen nach Ursachen, und wo wir keine finden, müssen wir sie postulieren; dann ist es einfach ein Axiom wissenschaftlichen Denkens: alles hat eine Ursache, und wo ich keine weiß, da nehme ich eben eine an. Dann gibt es kein Problem der Freiheit, weder des Willens, noch von irgend etwas anderem;

[1] Das bedeutet bei der Kausalität dasselbe und ist bei dem Wort «kennen» oder «wissen» ein für allemal zu denken. Streng genommen sind alle Schlüsse auf Ursachen nur wahrscheinliche Vermutungen, wie ich früher schon betonte.

dann ist die eine Komponente prinzipiell negiert und das ganze Problem fällt zusammen, ehe ein weiteres Wort gewechselt ist.

Ich halte also, da ich noch weiteres sagen will, fest: *dieses* Axiom halte ich für unberechtigt. Wir haben überall da mit unserem Denken Halt zu machen, wo wir mit bestimmten Begriffen an einer Grenze anlangen; also mit dem Begriff der Ursache da, wo kein Hinweis auf eine solche mehr vorliegt. Also werden wir niemals sagen können: etwas *hat* sicher keine Ursache, denn sie könnte uns verborgen sein; aber dürfen auch nicht sagen: alles *muß* eine Ursache haben, denn das ist eine vorgefaßte Meinung, zu der wir nicht berechtigt sind.

Was nun den Begriff *Wille* betrifft, so soll er uns nachher beschäftigen; denn ich will die Frage so stellen: *was* unter den psychischen Ereignissen könnte denn *frei* sein, falls überhaupt eine Art davon frei ist? Dann erst kann es sich zeigen, wie ich mich zum Problem der Willensfreiheit stelle. Dazu ist aber nötig, dieses zuerst aus den Schalen herauszuschälen, in denen es steckt; ich zähle sieben *Hüllen*, die den *psychologischen* Kern der Frage verhüllen.

1. Die erste ist eben die schon erörterte ganz prinzipielle. Wenn man ein Problem behandeln will, muß es ein *mögliches* Problem sein und darf nicht aus allgemein-philosophischen bzw. metaphysischen Gründen als schon erledigt angesehen werden. Wer aus solchen keine Freiheit in der Konstruktion der Welt von vornherein zulassen zu können glaubt, der hat sich entschieden, *ehe* er anfing; Freiheit darf nicht vorkommen, denn er will sie nicht als möglich denken. Die Erörterung eines Begriffes schließt in sich, daß man *ihn* für denkbar hält und fragt, ob mehr und bessere Gründe dafür oder dawider sprechen; darf es aber so etwas nicht geben, so ist alles weitere zwecklos. Also: die erste Hülle fällt ab: ich halte *Ursachlosigkeit* (wie man kurz für den Gedanken sagen kann, daß wir Menschen von etwas keine Ursache kennen und durch nichts veranlaßt werden, eine solche anzunehmen) für wissenschaftlich *möglich*. Kausalität ist keine Kategorie; wir können Anfänge einer Kausalreihe denken und

sind nicht gezwungen, überall Gebundenheit anzunehmen. Freiheit ist nicht denkunmöglich; das Problem besteht zu Recht, und die Frage läßt sich zunächst dahin einschränken: stecken im psychischen Leben Anfänge von Kausalreihen oder nicht?

2. Die fatalistisch-ethische Schale, im Altertum vertreten durch die Stoiker und Epikureer. Noch Plato und Aristoteles sind weder als Deterministen noch als Indeterministen anzusprechen;[1] bei jenem bedeutet die freie Wahl keine Ausnahme von der allgemeinen Ursächlichkeit; bei diesem finden sich zwar Ansätze sowohl zu deterministischen, wie zu indeterministischen Auffassungen, allein weder ein klares Bewußtsein des Problems noch eine einheitliche Stellungnahme zu ihm. Dagegen stellte die Stoa den Determinismus auf als eine Forderung frommer Ergebung in den Weltlauf, und der Versuch des Chrysippos, diese Ergebung gegen den Fatalismus abzugrenzen, erweist sich als eine sophistische Wortstreiterei; im Grunde ist die stoische Lehre nichts anderes als der heutige orientalische Fatalismus. Dagegen erhob sich die Partei Epikurs als ein Protest freigeistiger Auflehnung gegen die Götterfurcht, die eben mit der Schicksalsfurcht der Kern des Determinismus ist. Ob Götter, ob Schicksal, ob Naturkräfte — immer ist der Determinismus der Ausdruck des Gedankens, daß der Mensch wehrlos irgendwelchen Mächten außer ihm preisgegeben ist — «und mit ihm spielen Wellen und Winde». Epikur aber verlangte von Menschen eine siegreiche Selbstbehauptung gegen das Verhängnis; wir selbst halten unser Schicksal in der eigenen Hand. Mit diesem Gegensatz der Stoiker und Epikureer ist unser Problem in das Gebiet der großen Weltanschauungsfragen eingerückt und in seiner Bedeutung für die Lebensweise erkannt, aber natürlich damit nicht gelöst. Die Konsequenzen überwiegen in der Behandlung; wir sind an der äußeren Schale, nicht am Kern.

3. Die religiöse Hülle, in der vorigen schon zum Teil enthalten, kommt in vollster Stärke im Christentum zur Geltung. So wenig die ganze Philosophie des Mittelalters von der Theologie

[1] Heinrich Gomperz, a. a. O., S. 9f.

unabhängig war, so wenig dieses eine Problem; von einer unbefangenen Behandlung kann gar keine Rede sein. Es ist direkt abhängig von den Lehren über das Wesen Gottes und kollidiert mit dessen Allwissenheit, Allmacht und Allgüte, dann mit den Forderungen der Demut und der Pflicht der Selbstvervollkommnung bei den Menschen. Diese theologischen Argumente sind nur Verfeinerungen derjenigen der griechischen Philosophie und betreffen ebenso Konsequenzen, nicht die Sache selbst. Das Problem wird dann verquickt mit den Lehren der Prädestination und der göttlichen Gnade bzw. Gnadenwahl, und nach der Stellung eines Kirchenlehrers zu diesen Begriffen richtet sich auch die zur Willensfreiheit, nicht umgekehrt. Schließlich kam nach langen Streitigkeiten (Augustinus, Pelagius, Thomas usw.) folgendes Resultat zustande: Luther, Zwingli, Calvin lehren die Prädestination und damit die Unfreiheit des Willens; die katholische Kirche seit dem Konzil von Trient dogmatisch eine mit der göttlichen Gnade in einer Art von Wechselwirkung (Semi-Augustinismus) stehende Willensfreiheit. «Seither», sagt Gomperz, «gilt es als Zeichen von Freisinn, die Willensfreiheit zu leugnen». Also ist seither die Erörterung der Frage schon gar nicht mehr unbefangen, denn darin liegt zugleich eine Stellungnahme zu den beiden großen Konfessionsbildungen, was für ein wissenschaftliches Problem nicht förderlich ist. Andrerseits gestattet der Terrorismus einer «freigeistigen» Weltanschauung alle möglichen Freiheiten; nur gerade die eine, die Mutter aller Freiheitsbegriffe, die Willensfreiheit, ist als reaktionär verfehmt.

Die beiden Schalen (2 und 3) werden nun relativ leicht dadurch abgeworfen, daß man sich entschließt, das Problem als sui juris zu behandeln, als «kategorisches», nicht hypothetisches Urteil (so wie Kant die Ethik auf ihre eigenen Füße stellte) und die Entscheidung nicht von Problemen abhängig zu machen, wie die Gottesbegriffe und die Prädestinationslehre, von denen wir noch viel weniger wissen als vom menschlichen Willen. Aber die allerstärkste, ganz dicke und harte Schale muß dazu noch abgeworfen werden, nämlich das Vorurteil

4. der naturwissenschaftlichen Auffassung, des allgemeinen Naturkreislaufs und der alleingültigen Naturkausalität. An die Stelle der Götter oder des Gottes sind nun die «ehernen, ewigen» Naturgesetze getreten, die regieren, lenken und schließlich auch denken. Die eigentliche Blüte des modernen Determinismus ist die Zeit der Herrschaft des Materialismus, wo jeder gebildete Mensch es sich schuldig war, Determinist zu sein und «Anhänger der Willensfreiheit» ein Schimpfwort war; und die Eierschalen von dieser Glanzzeit her hängen dem Determinismus auch heute noch an. Das, was uns determiniert, ist die Natur, nicht mehr das Fatum oder etwas Überirdisches; und zwar nicht die «Natur» der höheren Organismen, sondern die der toten Materie. Diese allein ist es bis jetzt gelungen, in überzeugender Weise auf mathematisch-mechanische Weise zu erklären und ihr ausnahmslose Naturgesetze zugrunde zu legen; diese aber ruhen auf der Kausalität und sind mit diesem Prinzip gefunden worden, ergo ist die Kausalität das oberste Weltgesetz und der Gott auch für den Willen. Uns bleibt wieder nur die Ergebung, genau wie den Stoikern, nur jetzt unter tote und kalte Formeln, die wie eine einzige große Polizeiverordnung alles regulieren. Eine Freiheit kann es nicht geben, ja man darf nicht einmal davon reden, wenn man noch als «wissenschaftlich» gelten will, denn: naturae voluntas suprema lex esto, und neben der Naturkausalität kann kein freier Wille bestehen.

Und was das Wunderbarste ist: vor den «Gesetzen» macht auf einmal die Kausalität als Kategorie, Denknotwendigkeit, Urgrund aller Wissenschaftlichkeit und Erklärung Halt. Nach der Ursache dieser Gesetze wird nicht gefragt; sie sind einfach da, sind eine Tatsache und bedürfen keiner Verursachung. Woher sie ihr Amt als oberste Verwaltungsbehörde der Welt haben, das darf man nicht fragen; sie üben es aus, und erste Pflicht ihrer menschlichen Untertanen ist, den Mund zu halten. Er darf sie beobachten, finden, formulieren, aber sie niemals befragen, woher ihr Nam' und Art. Wir brauchen sie nicht gerade anzubeten, aber einen gewissen scheuen Respekt wird man ihnen nicht ver-

sagen dürfen, will man nicht — zwar nicht die ehernen Göttinnen selbst — aber doch ihre Priester aufs höchste beleidigen und erzürnen. Natura sive deus; die Natur ist zum Gott geworden, und sichtbar offenbart in mathematisch-mechanischen Formeln, nicht etwa in sich entwickelndem Leben und wachsenden Persönlichkeiten. Das ist die höchste Form des modernen Determinismus, und alle Milderungen sind nur ebensoviele logische Abschwächungen; die ewigen Gesetze der Materie sind es, die uns keinerlei Freiheit lassen und — anstatt sich mit einem Zustand der Ruhe zu begnügen — in aufgepeitschter Hast umherjagen; wobei man eben wieder nicht fragen darf, warum sie dieses tolle Spiel überhaupt aufführen: ob nur, um dabei ihre Macht beweisen zu können oder ob sich irgendein Sinn hinter ihrem ehernen Walten verbirgt.

Es war nun eigentlich schon ein Abwerfen dieser Panzerhülle, als W. Wundt[1] seine Lehre von der psychischen Kausalität aufstellte und damit das Problem endlich dahin schob, wohin es gehört, nämlich in die Psychologie. Allein diese prinzipielle Umlagerung wurde zwar im materialistischen Lager bemerkt und übel vermerkt, aber nicht in weiteren Kreisen. Und doch ist damit die Hauptbefreiung des Problems der Willensfreiheit angebahnt, daß man es nun wirklich als sui juris behandelt und Gründe und Gegengründe nicht mehr irgendwo anders, in der Mechanik oder im Himmel, sucht, sondern dort, wo der Wille lebt, in der menschlichen Psyche. Aber freilich gehört zu dieser Umlagerung noch eine prinzipielle Festsetzung, nämlich die, daß die von den mechanischen Vorgängen der materiellen anorganischen Welt abgeleitete Naturkausalität nicht ohne weiteres auf psychischem Gebiete gilt. Das liegt schon in Wundts Begriffsbildung einer «psychischen Kausalität», muß aber noch besonders hervorgehoben werden. Die Gebiete der «Natur» und des psychischen Lebens sind prinzipiell unabhängig voneinander; findet man hier Gesetze, die sich an Bedeutung und Wirksamkeit den Naturgesetzen ver-

[1] Zuerst in den Psychologischen Studien, Band X; dann in allen seinen Werken.

gleichen lassen, dann gut; wenn nicht, so gelten hier diejenigen Kausalbeziehungen und Verhältnisse, die sich aus dem Studium des psychischen Lebens ergeben und keine anderen. L. Gomperz[1] macht richtig darauf aufmerksam, daß man meinen sollte, wir besäßen schon solche besonderen Willensgesetze, die analog den Naturgesetzen eine Vorausberechnung irgendeines Ereignisses gestatteten, wenn man hört, für wie selbstverständlich der Determinismus häufig erklärt wird. Aber noch niemand hat auch nur daran gedacht, eine Willensentscheidung, und sei es die unbedeutendste, wissenschaftlich vorauszuberechnen; und auf dem Gebiete des Seelenlebens gibt es zwar Verallgemeinerungen und Regelmäßigkeiten, aber nicht ein einziges eindeutiges Gesetz[2], das uns, wie Dutzende von Naturgesetzen, einen sicheren Schluß auf die Zukunft gestattet. Psychologische Gesetze in diesem Sinn gibt es nicht; auch Wundts Regeln leisten das nicht, sondern sind nur Zusammenfassungen häufig so vorkommender Ereignisse. Also bleibt sogar die vollständige Bestimmtheit des Willens durch rein psychische Gesetze ein Postulat, geschweige die Einordnung des Willens in die mechanische Naturkausalität. Es kann auch keine Rede davon sein, daß die Abhängigkeit aller psychischen Ereignisse von Gehirnvorgängen irgendwie bewiesen wäre, ganz ebensowenig als die völlige «Parallelität» beider Gebiete. Das alles sind Axiome, die selbst erst der Stütze bedürfen; die beobachtete Abhängigkeit mancher oder vieler psychischer von physischen Erscheinungen, ihr gleichzeitiges Auftreten bzw. ihre häufige Parallelität ist keine solche Stütze, die die Anwendung auf den Willen zwingend machte.

Er kann zu jenen Vorgängen gehören, die abhängig sind, oder er kann eine Ausnahme sein; genügendes Beobachtungsmaterial liegt weder für die eine oder andere Annahme vor. Mit

---

[1] L. c. S. 31 und 145.

[2] Wer das bestreiten will, braucht nur ein solches zu formulieren, zu beweisen und damit Vorhersagungen zu treffen; das wird sicher sehr interessant sein. Eine Mehrzahl mehrdeutiger Regeln hilft da nicht; sechs lahme Gäule ersetzen niemals ein Rennpferd.

der Durchbrechung des Mantels der Naturkausalität ist zunächst keine Entscheidung gewonnen, aber ein Prinzip von höchster Bedeutung: die Diskussion des Problems mit Argumenten, die dem psychischen Leben entnommen sind und nicht anderswoher stammen, und die endgültige Proklamation der Willensfreiheit als einer Frage der Psychologie bzw. der psychologisch orientierten Metaphysik.

Denn das ist ja bis jetzt ebensowenig ausgemacht, ob sie sich jemals mit empirischen Mitteln wird entscheiden lassen und in den Rahmen der Beobachtung zu bringen ist,[1] oder ob sie nicht wesenhaft metaphysisch ist. Man braucht dabei nicht an die alte, von Kant zerstörte Begriffsmetaphysik zu denken, deren Typus die ontologischen Beweise und das System des Spinoza sind, sondern kann an eine moderne, auf der Erfahrung aufgebaute, sich aber dennoch der Nachprüfung durch die Empirie entziehende Metaphysik appellieren, die mit Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten rechnet, nicht nur mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Aber auch auf psychologischem bzw. psychologisch-metaphysischem Gebiet warten unser noch drei Verkleidungen, die das Problem angezogen hat, und wir werden sie ablegen müssen, um zum eigentlichen psychologischen Kern der Frage vorzudringen. Sie heißen

5. bis 7. die Wahl-, Motiv- und Charakterfreiheit. Im allgemeinen herrscht in dieser rein psychologischen Sphäre über mehrere Punkte Übereinstimmung unter Indeterministen und Deterministen. Nicht alle Ereignisse des Strebens werden überhaupt in Betracht gezogen, sondern nur ein engerer Kreis: die Triebe und Triebhandlungen schließt auch der Indeterminist von der möglichen Freiheit aus. Es bleiben nur die Erscheinungen des Willens im engeren Sinne; aber freilich herrscht nun über die Definition dieses

[1] Noch weniger mit den Mitteln des Experimentes. Wenn z. B. N. Ach sich in seinem Vortrag über den Willen (1910) ziemlich indeterministisch äußert, so kann er das als Philosoph tun; diese Ansicht aber aus seinen Experimenten abzuleiten, ist er logisch in gar keiner Weise berechtigt, was sehr leicht zu zeigen wäre. Seine fünf Thesen am Schlusse haben gar keine experimentelle Basis, sondern sind rein dogmatisch hingestellt.

Willens keine Übereinstimmung. Nur soviel scheint festzustehen: zu diesem eigentlichen Willen, dessen Freiheit möglich erscheint, gehört die Vorstellung eines Zieles. Nur wo dieses denkend erfaßt wird, ist eine Freiheit denkbar; allein diese Vorstellungen stammen aus den Empfindungen. Daher ist ihre Mannigfaltigkeit gegeben, und von einer absoluten Freiheit über alle Eindrücke von außen hinaus redet auch der wissenschaftliche Indeterminist nicht. Auch Intuition, Phantasie, Gedanke, Dichtung usw. «arbeiten» mit dem Material der Vorstellungen, die von jenen geistigen Tätigkeiten umgebildet, aber nicht beliebig vermehrt werden können. Es bleibt so nur eine beschränkte, begrenzte, eingeschlossene Freiheit, der die Möglichkeiten gegeben sind und über die sie nur eventuell disponieren kann.

Diese Dispositionsfähigkeit stellt sich nun am einfachsten dar unter dem Begriff der Wahl. Die denkbaren Ziele unseres Willens sind begrenzt, aber zwischen ihnen steht uns eine Bevorzugung offen, und diese ist frei; die Willensfreiheit wird zur Wahlfreiheit. Die möglichen Ziele lassen sich durch Reduktion für jeden einzelnen Fall auf zwei Richtungen kondensieren, und nur zwischen diesen beiden steht die Wahl frei. Der Wille ist nicht schöpferisch, ungebunden, schrankenlos, sondern kann nur ja oder nein sagen.

Gegen diese Formulierung des Problems kann zweierlei eingewendet werden. Einmal, daß nirgends sonst ersichtlich ist, daß Wählen zum Wesen des Willens gehört und also in seine Definition. Der Wille kann auch gerade auf sein Ziel losgehen, das ergibt die Beobachtung; daß häufig ein Wählen stattfindet, berechtigt nicht, in den anderen Fällen ein unbewußtes, verborgenes Wählen anzunehmen; ja wir bewerten den Willen um so höher, je «energischer» er, ohne lange zu zaudern, zufaßt. Und die Wahltheorie hat so den Nachteil, etwas zur Hauptsache zu machen, was uns sonst nicht als Zeichen der Vollkommenheit beim Willen erscheint. Zweitens aber hat die Ursachenforschung hier leichtes Spiel: sie fragt nach der Ursache eben dieses Wahlvorganges selbst. Wählen muß irgendeinen Grund haben, warum man wählt; ein

Ziel wird bevorzugt, *weil* es eben determinierend wirkt. Das Ziel ist die Ursache; die *finale* Betrachtung wird zur kausalen; und eine Zielvorstellung, die uns bestimmt, zum *Motiv*.

So gelangen wir unter die Herrschaft der Motive, unter die Tyrannei einer Abstraktion, unter die Fuchtel dieses selbstgeschaffenen *Begriffs*, bei dem nun die Entscheidung liegt, was wir tun oder lassen. Daß bei einem Motiv auch ein «Gefühl» meist mitgedacht wird, ändert nichts an der Hauptsache; natürlich besitzt ein solches Motiv auch eine starke Gefühlsintensität; aber zunächst muß eine Vorstellung da sein, damit sie Wärme besitzen kann. Im *Motivenkampf* ringen diese Abstraktionen miteinander, und das «stärkere» Motiv siegt über das «schwächere». Daß hier Stärke einfach *gleich* Gefühlsintensität zu nehmen ist, wird *nicht* behauptet, obwohl es das einfachste wäre; aber dann wären wir ein Spielball unserer Gefühle und das Denken einfach ausgeschaltet. Also denkt man bei Motiven meist an eine *Kombination* von Vorstellungen, Gedanken und Gefühlen, die auf unbegreifliche Weise eine Einheit bilden. Die Stärke eines solchen Motivs kann man nicht messen; ob es das stärkste war, erkennt man eben daran, daß es siegt. Warum es nicht gleich ohne weiteres siegt, wo es doch das stärkste ist, bleibt unklar; die Motive haben eben eine Vorliebe für den Kampf. Diese selbstgeschaffenen Gebilde, die genau so eine Hypostasierung psychischer Ereignisse darstellen wie die einstigen Seelenvermögen, sind bequem für die Redeweise der *angewandten* Psychologie; im täglichen Leben versteht man sich recht gut, wenn man von den verschiedenen Motiven spricht. Aber da redet man ja auch meist indeterministisch von der Wahl zwischen den Motiven; im strengen Gebrauch einer Willenspsychologie kann das Motiv als wirklich ontologisch einheitliches Gebilde *nicht* benutzt werden. Das ergibt sich auch, wenn man die Frage so stellt: sind seine Motive etwas vom Willen selbst *Verschiedenes* oder nicht? Eine

[1] Cfr. K. Joël, l. c. S. 430f., bes. auch die Stelle S. 435: «Du verwandelst das beschreibende Adjektiv seines (des Willens) Verhaltens in ein Substantiv, und du hast . . . (das Motiv)!» Dann bes. S. 440f.: «Die Tätigkeit des Willens soll darin bestehen daß er sich von den Motiven dirigieren läßt.»

logische Diskussion[1] ergibt, daß man beides nicht trennen kann, ohne daß man sich für einen Indeterminismus entscheidet; denn «von dem gebundenen Willen bleibt nichts übrig, wenn man die bindenden Motive herausnimmt». Die Streitfrage läuft dann darauf hinaus, daß bei den Deterministen die Motive das eigentlich Aktive sind, der Wille als solcher aber an sich absolut gleichgültig, leer und tot ist. Nur die Motive geben ihm Inhalt und Bewegung; der unfreie Wille ist ihr Sklave, also bedürfen eigentlich nur die Indeterministen des Willensbegriffes als eines spezifischen psychischen Elementes, während er für den Determinismus überflüssig wird und es ein innerer Widerspruch ist, das Passive, Willenlose gerade Wille zu nennen. Andrerseits kann man sich aus dieser logischen Erwägung heraus nicht für den Indeterminismus entscheiden; zumal man endlich einen Begriff aufgestellt hat, der auch aus dieser Schwierigkeit hilft.

Die Motive sind doch nicht das Entscheidende, sondern welches Motiv siegt, entscheidet des Menschen Charakter; das «konstante Motiv», wie ihn Windelband nennt. Durch den Begriff des Charakters ist nun die Frage nach dem einzelnen Willensvorgang in Beziehung gesetzt — nicht nur zur Zukunft, wie stets beim Willen — sondern zu der ganzen Vergangenheit, sowohl des Menschen, als seiner Vorväter bis in undenkliche Zeiten hinauf. Jede einzelne Handlung erscheint als ein minimales Glied in der Kette des unendlichen Kausalzusammenhanges, der alles Geschehen von Anfang an umfaßt und durch Vererbung, Konstitution, Anlage alle einzelnen Individuen zusammenhält. Die Resultante aus all diesen unzähligen Einflüssen und Motivgruppen nennen wir beim einzelnen seinen Charakter; er ist es, der wählt, er ist es, der nach Wundt eine Willenshandlung vor den unmittelbar gegegebenen Motiven determiniert. Die Notwendigkeit, der wir da folgen, ist diejenige unserer «Natur», und so faßt diese letzte Hülle eigentlich alle früheren in sich zusammen. Bei ihr beruhigen sich auch die meisten modernen Denker; der «Wille determiniert durch den Charakter», darf als die geläufige Formel des herrschenden Determinismus bezeichnet werden.

Allein das Problem ist damit wieder eine Weltanschauungsfrage geworden, und was der Begriff an Weite der Beziehungen Verlockendes hat, das verliert er dadurch wieder an Schärfe. Psychologisch ist der Charakter ein kompliziertes Ding, alles spielt darin eine Rolle, Empfindung und Gefühl, Vorstellung, Denken, Phantasie usw. Es fragt sich, was ist der Kern des Charakters, das, worauf es bei der Entscheidung ankommt — denn das Ganze kann so wenig als Ursache gefaßt werden, als etwa das Gehör für die Erfassung eines Tones — und wir sind soweit als zuvor. Der Charakter ist der Inbegriff der Handlungen und soll ihre Ursache sein; statt einer Abstraktion, wie beim Motiv, wird eine Zusammenfassung aktiv gedacht. Und was ist die «Natur», die wir da die unsrige nennen; ist sie von den Naturgesetzen beherrscht — dann sind wir wieder an der vierten Schale; oder ist es eine rein psychische Natur — aber welches ist dann das Spezielle, was wir unser Ich nennen, das will? Wo steckt das Aktive?

Und dann erhebt sich die Frage nach der Änderung des Charakters, und die Gegensätze erscheinen neu als Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. Der konsequente Determinismus darf nicht zugeben, daß das Ich an den Änderungen, die doch unleugbare Tatsachen sind, beteiligt ist; der Indeterminismus behauptet solche, eben durch Willensakte. Der Mittelweg, der hier häufig eingeschlagen wird, ist der, diese Änderungen recht klein erscheinen zu lassen, aber dadurch werden sie nicht gleich Null, und das nützt gar nichts. Die Entscheidung liegt eben beim Problem der kleinsten Differenzierung. Und andrerseits weist man darauf hin, daß die Normen imstande sind, den Charakter zu ändern; diese werden dann nach Analogie der Naturgesetze als regierende Mächte gefaßt. Aber damit sie irgend etwas wirken können, müssen sie gedacht werden, was die Naturgesetze z. B. beim Anorganischen nicht nötig haben. Der Stein braucht nicht zu wissen, wie er fallen soll, aber der Mensch muß denken, wenn eine Norm lebendig werden soll.

In beiden Fällen bleibt als Differential der Änderung der

einzelne Willensakt und damit der Gedanke; der Gedanke, der ein Ziel erfaßt oder der Gedanke, der eine Norm erfaßt, so daß sie das Ziel bestimmt. Dieses wird aus der Erinnerung geschöpft, und der Gedanke muß im entscheidenden Moment die Zielvorstellung aus ihr hervorholen können. Also ist der wahre Kern des Problems der Willensfreiheit nach Durchbrechung aller sieben Schalen das Problem der Zielfreiheit oder der Gedankenfreiheit. Diese Ziele sind darum nicht beliebig; die Gedanken sind an das Material gebunden, das sie finden, und nur das Feststellen und Bevorzugen, nicht ein Erschaffen von Zielen macht die Zielfreiheit aus. Daß wir diese besitzen, bestreitet eigentlich niemand, und die einfachste Selbstbeobachtung spricht dafür. Nur nützt sie uns nichts, wenn sie nicht wirken kann. Wir können uns Ziele in Gedanken oder mit der Phantasie setzen, ohne daß dies eine Folge hat; andrerseits schreiben wir dennoch in vielen Fällen unserem Willen die Erreichung des «gewollten» Zieles zu und sind uns dann bewußt, daß wir es sind, die gewollt haben. Es werden also die Handlungen zerfallen in solche, in denen diese Zielfreiheit Erfolg hat und in solche, in denen dies nicht der Fall ist. Das «wir» aber, unser «Ich», besteht aus Akten, und die Frage muß weiter lauten: was wissen wir von der Bedingtheit der Akte?

Kurz gesagt, nichts. Sie sind für unser Nachdenken ein Letztes, da sie ja eben dieses Nachdenken konstituieren. Wir kennen keine Ursache der Akte; nichts deutet darauf hin, daß und wovon sie verursacht sind. Es ist eine reine petitio principii, ein Postulat, wenn wir auch ihnen Ursachen zuschreiben; denn sie sind von nichts uns Bekanntem abhängig, jedenfalls nicht von der «Natur» und ihren Gesetzen, noch von den psychischen Vorgängen und Zuständen. Diese werden durch die Akte verändert, aber sie wirken nicht auf sie zurück. Nur frühere Akte stehen in direkter Beziehung zu dem momentanen; die Einheit des Selbstbewußtseins faßt die vergangenen mit dem jetzigen Akt zusammen. Aber von einer kausalen Bedingtheit wissen wir auch da nichts; jedoch selbst wenn man sagen will: frühere Akte sind die Ursache

des Momentanen, so bleiben die Akte als Ganzes immer ursachlos und sind nur einander zugeordnet.

Das Selbst in seinen Akten ist ein Reich für sich, dessen nähere Zusammenhänge uns unbekannt sind; sie machen das Wesen der Persönlichkeit aus — der höheren Individualität.

Wir können also sagen: die Akte sind frei; das heißt ursachlos, für uns, weil wir nichts von ihren Ursachen wissen. Ob sie metaphysisch eine Ursache haben oder nicht, wissen wir nicht und werden es niemals erfahren. Der Begriff frei ist hier, wie überall, ein relativer; er verlangt die ergänzende Bestimmung: frei wovon? Die Antwort ist: die Akte sind frei von uns bekannten Ursachen; keine Tatsache spricht dafür, daß sie von etwas außer ihnen selbst abhängig sind. Das Wort frei bedeutet, daß unsere Suche nach Kausalzusammenhängen hier ein Ende hat, daß wir Halt machen müssen, daß hier ein Grenzpfahl steht. Für uns liegen hier Anfänge von Kausalreihen vor, jenseits derer nichts mehr liegt, wovon wir wissen oder auf was zu schließen wir einen Grund in uns finden.

Hält man das Forschen nach Kausalzusammenhängen für die einzige Aufgabe der Wissenschaft[1], dann ist sie eben hier am Ende. Aber das ist selbst eine petitio principii; es kann auch Aufgabe der Wissenschaft sein, Kausalanfänge zu konstatieren und sich dabei zu beruhigen, ohne im übrigen ihre Kausalitätsforschung aufzugeben. Will man Sätze aufstellen[2], wie: «die Wissenschaft muß auf einem geschlossenen Determinismus alles Geschehens bestehen . . . ihr Reich würde an dem Punkte aufhören, wo ein Moment der Freiheit vorhanden wäre» — dann kann es nicht die «Wissenschaft» sein, die die Anfänge von Kausalreihen statuiert, sondern die Philosophie. Für mich fallen beide nicht auseinander; ich sehe in der Philosophie nur eine Kondensation und Ergänzung der Wissenschaften und kenne kein Gebiet, das völlig der Philo-

[1] Oder gar die mechanische Auffassung, wie schon Huygens 1790! Diese hat sich nicht als falsch, wohl aber als ungenügend erwiesen, das Ganze der Welt zu erklären.

[2] Jul. Goldstein, Wandlungen i. d. Philos. d. Gegenwart (1911), S. 4.

sophie *allein* zu eigen wäre. Aber wie man auch die Begriffe Wissenschaft und Philosophie abgrenzen mag: eine von beiden muß den Mut haben, dieses non liquet auszusprechen; bei den Akten spricht keine Tatsache für Ursachen, sie sind ein Letztes, wo die Kausalforschung anfängt oder aufhört, je nachdem. Auch *anfängt*, denn der Kausalgedanke entspringt dem nachdenkenden Geist und seinen Akten, und Akte sind es, auf denen alles Suchen nach Ursache und Wirkung gegründet ist.

Was bedeutet nun diese *Aktfreiheit* für das Problem der Willensfreiheit? Einfach dies, daß *diejenigen* Willenshandlungen das Moment der Freiheit enthalten, in denen Akte das Ziel bestimmt haben, nicht aber Vorgänge, Gefühl oder Trieb. Die Akte *determinieren* diese Willenshandlungen nicht, sondern sie konstituieren sie; hier ist der *Wille frei*, weil die Kausalkette bei den Akten abreißt und wir also keine Ursachen dieser Willensakte anzunehmen veranlaßt sind, noch auf solche Ursachen schließen können. Ein Teil des Willens ist frei, es ist eben *der Wille* «im engeren Sinne», den wir als durch die Akte bestimmt definiert haben. Was von Akten stammt, ist frei, die Gedanken, die Ziele und — wenn er sie erreicht — der Wille. Man kann auch dann die Zielvorstellung ein «Motiv» nennen, aber dazu gemacht hat sie nicht irgendein Vorgang, sondern eben der Akt, der sie bevorzugt und als Norm des Handelns hingestellt hat. Das wird nicht häufig, sondern sehr *selten* der Fall sein; dafür spricht alle Erfahrung. Die meisten Handlungen der meisten Menschen werden durch Vorgänge und Zustände, Gefühl und Triebe determiniert, und diese sind es, die siegen und nicht die Akte. Das ist die wahre Bedeutung der Ansicht, daß das «stärkere Motiv» siegt; es gibt eben die größere Gefühlsintensität den Ausschlag. Aber wir haben potentia den freien Willen in den Akten und der Zielfreiheit begründet; jedoch nur diejenigen Handlungen entspringen ihm, in denen die Akte allen Hemmungen zum Trotz das Ziel bestimmt haben. Es ist eine bedingte Freiheit, nur die eines Geschöpfes in seinem Käfig, der für uns die Erde heißt.

Danach ist die Entscheidung praktisch zu treffen, wann der freie Wille zum Ziele geführt hat; es sind die Ausnahmen in unserem Leben, aber das Wertvollste, was wir besitzen.

Akte aber erschaffen die Normen, also ist alles Handeln nach Normen eine Betätigung des freien Willens, wenn wirklich die Norm und nichts anderes das Bestimmende war. Ob diese Norm von uns erfunden oder von anderen erdacht ist, bleibt gleich; für die Willenshandlung müssen wir sie doch jedesmal zu unserer eigenen machen und im Moment neu aufstellen oder von früher her neu beleben. Das vermeintlich willkürliche, zufällige, planlose Handeln ist gerade das determinierte; das normative ist das freie.[1] Dann determiniert uns freilich die Norm, aber Akte waren es, die sie schufen und wiederum ihre Ursache waren. Wir selbst sind es, die uns in den Normen determinieren. In der Gewinnung normativer Werte erreichen wir auch hier das Höchste: die Möglichkeit, durch Akte frei zu wollen.

Das ist alles, was ich zum Problem der Willensfreiheit hier zu sagen habe, vom Standpunkt der Psychologie aus. Aber die Philosophie kann sich dabei nicht ohne weiteres beruhigen. Ist es nicht dennoch etwas Unerhörtes, Undenkbares, wissenschaftlich geradezu Unerlaubtes, trotz aller gemachten Einschränkungen Anfänge von Kausalreihen zu behaupten? Ist das ein Unikum für unser Denken? Das wäre auch noch kein strikter Gegenbeweis; aber Unika zu statuieren ist gewiß an sich bedenklich. Ein Loch in dem allgemeinen Naturkreislauf muß bedenklich stimmen, wenn es wirklich die einzige Stelle ist, wo wir diesen in unseren Gedanken durchbrechen müßten. Das ist ja doch im Grunde das geheime oder ausgesprochene Argument

[1] Ein einziges Beispiel für Tausende. Ein Soldat flieht aus der Schlacht; je größer die Intensität der Angstvorstellung, desto schneller läuft er. Plötzlich bleibt er stehen, kehrt um und kämpft weiter. War es irgendeine äußere Einwirkung, die ihn bestimmte, so war er «unfrei»; hatte er aber momentan eine Norm (Tapferkeit, Vaterland, Kameradschaft usw.) lebendig gemacht, die ihn bestimmte, so war er frei. Denn diese Norm kann ihm unzähligemal gelehrt worden sein — das war doch alles vergangen; im Augenblick mußte er sie für sich neu aufstellen und dann befolgen, und das geschah nicht «von selbst», sondern durch einen Akt, der diese Vorstellung bevorzugte und ihr Wirkung gab.

aller Deterministen: die Natur erlaubt es nicht, die Natur zeigt einen großen lückenlosen Kausalzusammenhang, und den darf man nicht durchbrechen wollen. Aber wenn nun dieser angeblich bekannte Kreislauf gar nicht existierte? Das muß uns hier noch beschäftigen.

Die fixe Idee des Sich-im-Kreise-Drehens aller Naturereignisse hat sich so fest in die Köpfe der Gebildeten eingenistet, daß es eben so gefährlich erscheint, sie antasten zu wollen, als sich für die Willensfreiheit auszusprechen. Allein dieser Gedanke ist einfach falsch und entspricht weder den Tatsachen, noch dem heutigen «Stand der Wissenschaft», d. h. den geltenden Theorien. Wir wissen gar nicht, daß die Natur einen sich sinnlos im Kreise bewegenden Prozeß darstellt, und auch als Bild ist diese Vorstellung ganz unpassend. Sie ist eine ganz ungerechtfertigte Übertragung gewisser einzelner «Kreisläufe», z. B. dem des Kohlenstoffs oder des Wassers, auf das Ganze — und außerdem eine Verwechslung der Erklärung von Vorgängen und Zuständen mit der Frage nach Ursachen und Anfängen einer Veränderung.

Weder Naturgesetze sind Ursachen, noch ist die Energie, solange man auf dem Boden der Tatsachen bleibt, eine Ursache. Der Ursachbegriff der Naturwissenschaft liegt in dem älteren Kraftbegriff. Will man diesen ganz über Bord werfen, so gibt man damit die Frage nach den Ursachen völlig auf; behält man ihn aber bei, so haben wir in den Naturkräften genau ein solches Letztes vor uns, bei dem die Kausalforschung am Ende steht. Die Kräfte sind ebenso ursachlos wie die Akte; über den Gedanken der Anziehungskraft, der Schwerkraft, der Zentrifugal- oder Zentripetalkraft u. s. f. hinaus wissen wir nichts zu sagen, und niemand hat je in Worten versucht, ihre Ursache anzugeben. Sie sind da und wirken — und damit ist alles gesagt, was über sie zu sagen ist.

Um diese in Kürze hingestellten Sätze zu erläutern, muß ich weiter ausholen, ohne doch dieses große Thema hier erschöpfen zu können[1]. Es handelt sich zunächst um den Energiebegriff,

[1] Ein großer Teil dieser Fragen ist ausführlich erörtert in meinen Vor-

in dem sich die neuere theoretische Naturbetrachtung konzentriert. Man muß unterscheiden: den Energiebegriff der arbeitenden Naturwissenschaft und den spekulativ-philosophischen W. Ostwalds und seiner Anhänger, den ich mit dem Wort Urenergie bezeichne. Dieser ist ein Singular, die Allenergie, die Weltenergie usw.; der der Wissenschaften ein Plural: die verschiedenen Energien oder Energieformen. Nur bei Ostwald ist Energie alles auf einmal: aktiv und passiv, Ursache und Ereignis, Anfang und Vorgang, Kraft und Stoff — in der Wissenschaft nicht. Und nur hier sind die Gesetze gefunden und experimentell bestätigt worden, die den Begriff Energie so populär gemacht haben; hier, wo die Energie ein Produkt, ein Vorgang oder ein Zustand ist und keine phantastische Allerweltsursache. Von dem mechanischen Begriff der Energie als Produkt von Masse und Beschleunigung geht die Energieforschung aus und ruht auf ihm; auf der Mechanik ist der Nachweis der Äquivalenz der Energien bei ihrer Umwandlung wie das Theorem ihrer Unerschaffbarkeit und Unvernichtbarkeit gegründet. Der Begriff der Äquivalenz aber hat gar nichts mit der Ursachenspekulation zu tun; eine Äquivalenz kann nur beobachtet und behauptet werden, wenn Vorgänge «im Gange» sind; über ihren Anfang sagt der Gedanke nichts aus, daß sie, auf einen gemeinsamen Maßstab bezogen, gewisse konstante Zahlenverhältnisse bei ihrer Umwandlung zeigen. Solche sind für das mechanische Äquivalent der Wärme experimentell festgestellt; wenn man also darüber hinausgeht, bzw. sobald man Energie als Urenergie die Essenz, die Substanz, das Wesen alles Irdischen sein läßt, wie Ostwald, verläßt man auch den Boden des wissenschaftlichen Sicheren und ist in einer philosophischen Hypothese — ob einer guten und nützlichen, steht hier nicht in Frage; ich habe das in den Vorfragen (S. 69 f.) ausführlich behandelt.

Die Konstanz der Energie aber kennen wir nur in einem geschlossenen System, d. h. in einem solchen, das weder Energie

---

fragen der Naturphilosophie (1907). Ich muß auf das dort Gesagte verweisen, das hier anders zusammengefaßt und ergänzt wird.

aufnimmt noch abgibt[1]. Ein solches ist nur künstlich zu erzeugen und theoretisch festzuhalten; die Erde, das System, in dem wir leben, ist kein geschlossenes System. Und von unserm Sonnensystem oder gar dem Weltall wissen wir in dieser Beziehung einfach nichts. Unsere Erde empfängt ständig Energie von der Sonne, deren Strahlen eine ungeheure Energiemenge zuführen; also ist sie das Gegenteil eines geschlossenen Systems.

Aber selbst in einem solchen sagen die Energiegesetze gar nichts darüber aus, ob etwas geschieht und warum[2]. Das tun die Naturgesetze überhaupt nicht; sie sind Abstraktionen von den Vorgängen und dem Verlauf eines bestimmten Prozesses und regeln diese. Allein ob eine Veränderung nun tatsächlich eintritt, weiß man durch sie nicht; nur falls sie eintritt, daß sie dann in in der vom Gesetz bestimmten Weise verläuft. Die Gesetze bleiben dieselben, auch wenn alles in Ruhe bleibt; sie sind daran gar nicht «interessiert». Wann aber tritt denn nun eine Veränderung ein?

Die Antwort der Energielehre lautet (Ostwald): wenn unkompensierte Intensitätsunterschiede der Energien vorhanden sind; dazu müssen noch die Stellen höherer und niederer Intensität gekoppelt sein. (Helmholtz; z. B. durch einen Draht bei der Elektrizität.) Das sind komplizierte Bedingungen, enthalten aber nichts zur Ursachenfrage; denn diese lautet nunmehr: wann sind denn solche Unterschiede vorhanden? Es wird dann auch noch

---

[1] Max Planck (Physikal. Zeitschrift X, S. 64 (1909): «Die Gesamtenergie eines nach außen abgeschlossenen Systems von Körpern ist eine Größe, deren Betrag durch keinerlei innerhalb des Systems sich abspielenden Vorgänge vermehrt oder vermindert werden kann.»

[2] Daß der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie, die Zunahme der Entropie, auch kein Gesetz des Geschehens ist, habe ich schon in den Vorfragen, S. 116f., auseinandergesetzt. Er legt nur eine bestimmte Richtung der Vorgänge fest. Max Planck (loc. cit. S. 65 f.) spricht von der Emanzipation des 2. Hauptsatzes und sagt, die Entropie bezeichne die Vorliebe der Natur für einen Zustand. Eine Vorliebe ist aber entweder die Hindeutung auf eine Ursache oder, wenn man sie der Allmutter Natur selbst zuschreibt, selbst schon eine Ursache. Keinenfalls aber paßt eine solche Definition in einen Kreislauf, der keine Vorliebe als etwas Dauerndes kennen kann, höchstens vorübergehende Neigungen. Die Entropie aber ist ja ihrem Begriff nach etwas nicht mehr Veränderliches und Endgültiges.

zwischen gebundener und freier (verfügbarer) Energie unterschieden; der Überschuß muß «freie» Energie sein, sonst geschieht wieder nichts. Die «Gesetze» bewirken das nicht; ihre logische Konsequenz in jedem einzelnen Falle ist vielmehr eine Ruhelage, ein Ausgleich der Intensitäten, eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen — warum wird diese gestört?

Um das Prinzip der Äquivalenz aufrecht zu erhalten, ist schon die Annahme latenter (potentieller, verborgener, schlummernder) Energie nötig; wenn man sich nur an die wirksame, durch die Sinne zu beobachtende Energie hielte, käme gar keine Äquivalenz in den weiteren Bezügen zustande (außer einem speziellen Fall, wie dem mechanischen Wärmeäquivalent), und diese latente Energie ist nicht dasselbe wie die oben erwähnte gebundene. Kurz, einfach und ohne weiteres einleuchtend ist die Antwort der Energielehre nicht und logisch von einer ganzen Reihe Voraussetzungen und Unterscheidungen abhängig. Außerdem wird auch auf den Begriff der Auslösung verwiesen, der die Sache erst recht kompliziert. Der einfachste Ausdruck für das alles ist: irgendwie muß ein Plus an Energie auftreten, damit etwas geschehen kann.

Der vermeintliche Kreislauf[1] beschränkt sich auf «geschlossene Systeme», d. h. auf Teile der irdischen Prozesse, bei denen man die Frage ignoriert, woher das Energieplus kommt — und damit die nach der Ursache. Im menschlichen Körper findet ein Kreislauf statt, wenn man einen Erwachsenen einige Zeit hindurch als ein System faßt und Geborenwerden und Sterben sowie alle seine Leistungen ignoriert (Atwater-Rubner),[2] nicht aber kann er vom

[1] Das Perpetuum mobile dagegen gilt im einzelnen für Unsinn — aber die Erde oder die Welt soll ein solches darstellen!

[2] Diese Versuche sagen gar nichts aus über Ursachen und Kräfte. Ebensogut könnte man den Vitalismus damit abtun, daß man die Entelechie (oder Lebenskraft) chemisch nicht nachweisen kann. Ich kann O. Külpe nicht beistimmen, wenn er (Einleitung in die Philosophie[5], S. 201) meint, die Geltung des Konstanzprinzips sei dadurch für den lebenden Organismus nachgewiesen und damit die Möglichkeit versperrt, daß etwas außer diesen Energien auf den Organismus einwirkt. Unberührt dadurch bleibt, was den Organismus am Leben und in seinem Bestand erhält — die Entelechie und was den Energien

Ei bis zum Grabe inklusive aller seiner Lebensäußerungen als geschlossenes System gelten. Ebensowenig die Menschheit oder die Erde. «Daß nicht längst Stillstand aller Geschehnisse auf der Erde eingetreten ist», sagt Ostwald, «verdanken wir dem beständigen Zustrom freier Energie in Gestalt von Strahlung seitens der Sonne». Also kommt das Energieplus für die Erde von der Sonne — woher es diese bezieht, wird nicht erörtert.

Damit sind wir bei einem Beispiel an einer notwendigen Unterscheidung von zwei Arten von naturwissenschaftlichen Ursachen angelangt: Dingursachen und Kraftursachen. Nimmt man die Sonne, so ist das ein Ding; oder aber in den Strahlen kommt Kraft auf die Erde. Einmal erfaßt man einen Komplex von Erscheinungen, das anderemal eine Abstraktion — die eine Komponente der Energie. Denn es muß doch von vornherein an dem einfachen mechanischen Begriff der Energie: «Kraft mal Beschleunigung» klar sein, daß die Ursache nur in der Kraft stecken kann; nicht in der Beschleunigung, die zum Vorgang gehört. Zu den Kraftursachen gehört logisch auch die vorhin erwähnte Auslösung;[1] denn sie ist kein Ding und keine Energie, also eine Kraft. Mit beiden Reihen von Ursachen finden wir nun niemals einen Kreislauf, sondern immer Anfänge.

Bei den Dingursachen kann man die Sonne nicht für alles verantwortlich machen; ehe ihre Strahlen das Energieplus bringen konnten, mußte schon die Erde vorhanden sein. Ins Erdinnere dringen die Strahlen nicht; der Chemismus dort kann nicht auf

---

Richtung und Ziele gibt; das findet man aber nicht durch kalorimetrische Messungen. Vgl. Külpes Ausführungen kurz vorher (S. 199) über die geschlossene Naturkausalität und Plancks obige Definition des «nach außen geschlossenen Systems», was der Organismus nur künstlich unter bestimmten Bedingungen ist, niemals aber als Ganzes in allen seinen Bezügen. Vgl. auch A. Stein, Die Lehre von der Energie (1909), S. 136.

[1] Bei den Kraftursachen versagt der irrtümliche Gedanke causa æquat effectum völlig und gar der ganz irrtümlich zum Kausalbegriff gerechnete der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung. Eine Auslösung z. B. oder die bekannten Erscheinungen der Katalyse zeigen nichts von diesen beiden Merkmalen, die man aus dem Inventar rein metaphysischer Spekulationen in der Philosophie noch immer mitschleppt.

sie zurückzuführen sein. Dazu käme das Radium,[1] die Kristallbildung, die Entstehung des Lebens usw. Und wenn man auch immer ein anderes «Ding» benennen will und es als Ursache fassen, so kommt man niemals auf ein Einziges und Letztes.

Noch viel weniger bei den Kraftursachen, wo die Spekulation bei einer ganzen Anzahl von *Kräften* (Plural) Halt gemacht und niemals nach der Ursache auch dieser Anziehungskräfte, Dominanten, Determinanten gefragt hat. Die Wirkungen dieser Kräfte, d. h. die realen Vorgänge, verlaufen *nach* den Naturgesetzen, aber sie kehren niemals in sich selbst zurück, und der Kreislauf ist keine den Tatsachen entsprechende Vorstellung. Damit etwas geschieht, sind fortwährend Anfänge, Energieüberschüsse, Kräfte nötig; richtunggebende, *nicht* in sich zurückkehrende.

Zweifellos ist an der ganzen Energielehre das eine: wir Menschen können Energie (wie Materie) nicht erschaffen oder vernichten; aber das widerspricht ja den Akten im Psychischen gar nicht, denn diese können wir ja auch weder schaffen noch zerstören. Die Akte sind hier dasselbe wie die Kräfte in der äußeren Natur — ein Letztes, wo unser Denken Halt machen muß. Und die Akte gehören auch zu den Kräften, die auf die «Natur» wirken.

Es gibt ein ganzes Gebiet der Erscheinungen, das die doppelte Eigenschaft hat, eine *Ausnahme* von der Äquivalenz zu bilden *und* durch uns Menschen beeinflußt zu werden: das sind die *Formen* der Naturdinge — man kann auch sagen, die Form der Energien. Man muß den Begriff Form nur *weit genug* nehmen, wo dann die Temperatur die Form der Wärme, die Farbe die des Lichtes, Magnetismus die der Elektrizität ist. Ich habe diese Dinge seinerzeit ausführlich erörtert[1] und muß darauf verweisen. Hier kommt nur ein Neues zu: die Beziehung von Akten und Naturkräften aufeinander. Gerade ihre Formen sind es, die wir Menschen teilweise schaffen und vernichten können; der Mensch

---

[1] Ich verwende absichtlich die Diskrepanz der Eigenschaften des Radiums mit dem Äquivalenzprinzip nicht weiter, da es immerhin möglich ist, daß weitere Forschung das Bisherige aufklärt und die Ausnahme begreiflicher macht.

[2] Vorfragen der Naturphilosophie, S. 129f.

als Ganzes auf der Erde verändert die Formen der Natur, aber nicht ihre Energien.[1]

Das Problem der Form beginnt schon beim Kristall, nur wird es da einfach ignoriert. Wenn die Energie das Ganze der Welt bedeutete, so müßte auch hier ein solcher Prozeß mit Äquivalenz und Umsetzung stattfinden, wenn sich ein Diamant bildet — denn etwas ist eben doch anders geworden als in der amorphen Kohle. Ostwald spricht da von Formenergie; aber nicht darum handelt es sich, der Sache einen Namen zu geben, sondern um die Ausnahme vom Erhaltungs- und Äquivalenzgesetz, daß die Formen vergehen[2] können ohne irgendein Äquivalent. Auch bei der Entstehung dieser Formen kann ein Energieverbrauch nicht konstatiert werden; aber davon spricht niemand, sondern es heißt einfach: dieser Stoff «kristallisiert» so oder so, als ob darin nicht etwas Neues gegenüber der amorphen Natur läge, das aus anderen Prinzipien erklärt werden muß. Die übrigen Gesetze blieben ja sämtlich unverändert in Geltung, auch wenn gar kein Stoff Lust hätte zu kristallisieren.

Aber es bedarf sogar mehrerer Formungsprinzipien. Denn nicht dieses erste bildet die Grundlage zu den höheren Bildungen, sondern komplizierte Eiweißkörper, die gerade nicht kristallisieren, sondern amorph bleiben. Die Zellenbildung ist ihre Art von Formung, und es sind besonders große und stoffreiche Moleküle, die sie zeigen. Also auch hier keine gradlinige Entwicklung, sondern, wie überall, Umbiegungen und divergierende Richtungen.

[1] Es wird häufig zu wenig bedacht, wie gerade die geistige Tätigkeit des Menschen indirekt sogar die anorganische Natur beeinflußt und verändert und nur umgekehrt immer von ihrer Wirkung auf ihn gesprochen. Ein scharfes Beispiel ist das Klima, das nicht nur ihn beeinflußt, sondern das durch seine Tätigkeit ganz stark verändert werden kann; wenn man z. B. Deutschland zur Römerzeit ins Auge faßt, wo es rauh, neblig, unwirtlich und nur teilweise bewohnbar war, und mit dem Jetzt vergleicht. Oder auch die Veränderungen durch Abholzen des Waldes, wo dann die Naturprozesse ganz andere werden. Auch in diesen Bezügen zeigt sich die Wechselwirkung; das Antlitz der Erde ist durch den Geist des Menschen ein anderes geworden.

[2] Nicht nur die Gestalten, sondern auch Temperatur, Farbe, Magnetismus vergehen, ohne ein Äquivalent an Energie zu erzeugen.

Bei den höheren Formen wiederholt und steigert sich das nur; der Gedanke des Gradlinigen, eine Richtung einhaltenden, bestätigt sich nie. Bei jeder neuen Umbiegung bzw. dem Auftreten neuer Formen müssen auch die Begriffe dafür eingeführt werden, und es genügt nicht, sie einfach erzählend zu konstatieren.

Alle diese neuen Formen der organischen Welt treten auf, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, aber diese bilden darum nicht ihre zureichende Ursache. Von einem Kreislauf ist in der Welt der Formen nicht das mindeste zu entdecken; ganz im Gegenteil. Dieser Gedanke hängt mit der Auffassung der Welt nach dem Schema der Maschine zusammen; aber hier wird W. Ostwald Recht behalten, wenn er sagt:[1] «Wir haben die Welt als eine Funktion von unbekannt vielen unabhängigen Veränderlichen aufzufassen». Das ist in der philosophischen Sprache ein gesunder Pluralismus. Es ist eine Mehrzahl von Prinzipien bzw. Kräften, die eine unbefangene Auffassung bei der Betrachtung der Welt in Aktion findet.

An dieser Stelle haben wir es nicht mit Naturphilosophie zu tun, und ich verfolge daher diese Andeutungen nicht weiter. Sie sollten nur zeigen, daß diejenigen im Unrecht sind, die meinen, eine irgendwie geartete Willensfreiheit (bei mir Freiheit der Akte) sei etwas Unerhörtes und Einziges. Das haben vereinzelte Denker auch unter den Naturforschern schon früher gesehen, so Ernst Mach[2] und Heinrich Hertz.[3] Die Welt macht es uns nirgends so bequem, daß wir sie von einem Prinzip oder einem Schema aus erfassen könnten, und man muß den Wunsch, sie als ein ständiges «In-sich-herum-Drehen» auffassen zu können, entschlossen aufgeben.

[1] Vorlesungen über Naturphilosophie[3], S. 473.

[2] Erhaltung der Arbeit, S. 37. «Die Unbestimmtheit, welche das Kausalgesetz übrig läßt. Ein müßiger Philosoph könnte hier seine Ideen über Willensfreiheit . . . anknüpfen.» Nun wohl — ich bin so müßig!

[3] Rich. Manno: «Heinrich Hertz für die Willensfreiheit» (1900) und Zeitschrift für Philosophie, Bd. 131 und 132. — Vgl. dazu auch H. Gomperz, Willensfreiheit (1907), S. 154f., über das Problem der Individualisierung. Die Individualität ist keine «Kategorie», sondern eine Tatsache; Gomperz erwägt die Möglichkeit ihres Auftretens schon bei den materiellen Elementen.

Nein, das Wesen der Welt — nicht nur der Psychischen — ist Freiheit, in ihrem Wirken beschränkt durch Naturgesetze; nicht umgekehrt Gesetze, die keiner Freiheit Raum lassen. Die anorganische Welt hat wenig Freiheiten oder Spielraum, die organische viel mehr. Der Mensch aber hat die meisten, und so wird er auch durch die meisten Gesetzmäßigkeiten darin eingeschränkt. Auch die anorganische Welt hat schon ihre sehr beschränkte Freiheit, da auch da ein Energieplus nötig ist, damit überhaupt etwas geschieht und nicht Ruhe eintritt. Die Welt der Organismen hat mehr Freiheiten; in dem Prinzip der Variation oder Variabilität, das von allen Biologen unbedenklich zugrunde gelegt wird, steckt eine große, wahrscheinlich nicht einmal einfache, Freiheit der Richtungen und Möglichkeiten. Der Mensch konzentriert alle diese Freiheiten in sich, und die Aktfreiheit ist nur die auffälligste und bedeutendste. In allen Organismen wirkt die Lebenskraft oder Entelechie, im Menschen auch noch die Kraft der Akte. Während alle übrigen Lebewesen ihre Gesetze nicht von sich selbst empfangen, ist der Mensch durch die Akte sein eigener Gesetzgeber. Das ist die höchste Art von Freiheit, die wertvollste, die folgenreichste — aber nicht die einzige. Mit der Stufenleiter der Organismen wachsen die Möglichkeiten für die Äußerungen von Freiheit; die Normen bieten auch darin den weitesten Spielraum, weil sie viele sonst verschiedene Fälle nach einem gemeinsamen Prinzip zu regeln gestatten.

Denn umgekehrt unterliegt der Mensch auch wieder vielerlei Gesetzmäßigkeiten. Den geläufigen Naturgesetzen mit dem Teil seines Körpers, für den sie gelten; vital als lebender Organismus den weniger eng begrenzenden, die für alle Organismen gelten; nur als Mensch aber den durch die Akte selbstgesetzten Normen, die ihm allein eigen sind. Man kann auch sagen, er unterliegt verschiedenen Arten von Kausalität: materiell der Naturkausalität, als Organismus der Entelechie (Dominanten oder Determinanten), historisch betrachtet der Gabelkausalität[1] und als Persönlichkeit seiner eigenen.

---

[1] Cfr. Konformismus, Bd. I, S. 99 f. und Zeitschrift für Philosophie (1909) 136, Erg.-Bd. S. 139 f.

Diese Kausierung durch die Akte stellt sich dann als eine solche dar, wobei eine Ursache x, eben der Akt, beliebig einmal oder xmal die Wirkung a) oder b) haben kann, während bei der historisch-biologischen Gabelkausalität mit einer Ursache x stets notwendig die Wirkung a) oder b) verknüpft ist. Der Kausalgedanke sagt nur aus, daß eine Ursache x einmal die Wirkung y gehabt hat; die Naturkausalität endlich, die für alles gilt, was sich mechanisch betrachten läßt, daß eine Ursache x immer nur die eine Wirkung y haben kann.

Diese ist kosmischen Ursprungs und beherrscht die anorganische Natur; schon bei den Pflanzen kommt die Vitalität hinzu, und historisch in ihrer Entwicklung (Anpassung, Mutation usw.) unterliegen sie schon der biologischen Form der Kausalität. Bei den höheren Tieren kommt als Neues Bewußtsein, Denken, Fühlen und Triebe hinzu, von denen nicht feststeht, wie weit sie hinabreichen; das Geschehen wird dadurch kompliziert und noch weit mehr Richtungen desselben möglich. Der Mensch endlich hat als Eigenes die Norm, die er sich selbst stellen und durch die Freiheit der Akte befolgen kann; wo diese allein das Ziel des Geschehens bestimmt haben, ist auch der Wille des Menschen als ursachlos zu betrachten.

VIII.
Willenskraft und psychische Energie.

Es sind vielleicht die schwierigsten Fragen der Psychologie, die sich an obige Begriffe knüpfen, und hier liegt meines Erachtens noch viel Arbeit für die Zukunft vor. Allerdings wird man sie nicht experimentell lösen können, sondern den auch sonst in der Philosophie unentbehrlichen Denkapparat in Bewegung setzen müssen. Es liegen schon zahlreiche Versuche vor, den Begriff Energie, der in den Naturwissenschaften so außerordentlich fruchtbar war, auch in die Psychologie einzuführen. Aber mit dem Wort allein ist es nicht getan, und die von der Naturseite her bekannten Hilfsbegriffe einfach herüberzunehmen, geht nicht an. Denn die psychische Energie ist keinenfalls dieselbe, wie die bekannte mechanische. Es wird äußerste Vorsicht nötig sein, will man mit der «psychischen Energie» nicht mehr Verwirrung als Klarheit stiften. Dennoch wird es geleistet werden müssen; denn Sprache und unwissenschaftliches Denken zeugen zu laut dafür, daß Kraft und Energie im psychischen Leben Geltung haben, ja wahrscheinlich von den Eindrücken aus menschlichen Ereignissen auf die äußere Natur übertragen worden sind.

Man versteht unter Willenskraft[1] etwas anderes als Körper-

[1] Das Problem der Willenskraft, teils im Anschluß, teils im Gegensatz zu der so viel diskutierten «Willensfreiheit» beschäftigt mich seit 20 Jahren. Im Jahre 1891 legte ich Professor Ebbinghaus eine darauf bezügliche kurze Abhandlung vor; er meinte aber, diese Spekulationen interessierten die Wissenschaft nicht. Ich bin jedoch nach wie vor der Überzeugung, daß sich die Wissenschaft früher oder später damit beschäftigen muß und diese Probleme nicht einfach beiseite schieben kann.

kraft; der Geist ist auch in dem schwachen Körper mächtig, und ein «energischer Mensch» ist nicht ein «starker» Mensch. Dies muß also einen wissenschaftlichen Ausdruck bekommen.

Von vornherein aber möchte ich zwei Punkte festhalten: psychische Energie darf nicht ohne weiteres mit dem Willen identifiziert werden. Wille nennen wir stets etwas, was sich sofort geltend macht, außer wenn Hemmungen es verhindern. Was den Begriff der Energie aber so fruchtbar macht, ist vor allem die «latente» Energie; ohne die Annahme einer solchen ist das Energiegesetz und alle Konsequenzen hinfällig. Wenn wir nur das, was Ostwald «freie» Energie nennt, ins Auge fassen würden, so ergeben sich gar keine Regelmäßigkeiten, sondern das Gegenteil. Also müßte man diesen wertvollen Teil auch in das Psychische hinübernehmen und Energie als Vorrat oder Kraftaufspeicherung fassen; den Willen aber als eine und nicht die einzige Form ihrer Entladung. Das beste Beispiel aus der Natur scheint mir das eines elektrischen Akkumulators zu sein, das diesen Vorrat- und Entladungsbegriff in sich schließt; ich werde es im folgenden vielfach verwenden; natürlich ist es nur ein Gleichnis.

Zweitens kann in den Akten an sich der Energiebegriff nicht gesucht werden; sondern sie können ihrer Wesensart nach nur die Rolle einer Kraft spielen; und es fragt sich, wie man sich ihre Wirkung denken soll. Ob als Quelle einer besonderen Kraft oder etwa, im Sinne katalytischer Vorgänge, als eine auslösende Kraft. Das läßt sich nicht ohne weiteres vorher entscheiden, nur auch wieder das Zusammenwerfen des Akt- und Energiebegriffes ablehnen.

Solange und soweit der Energiebegriff in der Naturwissenschaft fruchtbar war, hat man ihn immer als ein Produkt mehrerer Komponenten oder Faktoren, als die Leistung einer Kraft gefaßt und den Ursprung von der mechanischen Formel $\frac{mv^2}{2}$ nicht verleugnet. Erst durch W. Ostwalds energetische Philosophie ist diese Klarheit getrübt worden; zuerst galt ihm noch der Kraftbegriff neben der Energie als wertvoll, dann aber sollte dieser

jenen völlig verdrängen. Wenn es in der Welt nichts gibt, als Energie, dann ist diese freilich kein Kompositum mehr, sondern ein Urelement der Welt, wie E. Machs Empfindung. Dann ist Energie «aktiv», ein Subjekt, nicht mehr ein Objekt; eine Quelle und Ursache der Ereignisse, nicht eine Formel für die Ereignisse selbst. Die Urenergie[1], auf die Ostwalds Denken logischerweise hinausläuft, ist etwas Metaphysisches, mit dem man auch in der Aktpsychologie zur Erklärung der Erscheinungen nichts anfangen kann. Ähnlichen Bedenken entspringt sicher die leicht ironische Art, mit der W. Wundt[2] die Sache behandelt: «wenn das Wort Energie vieldeutig genug ist . . . um die alten wohlbekannten Seelenvermögen liebend zu umfassen». Dies ist wohl zunächst gegen W. Ostwald[3] gesagt, der von Nervenenergie und geistiger Energie spricht und das Bewußtsein definiert: «als eine besondere Art der Nervenenergie, nämlich die, welche im Zentralorgan betätigt wird», wobei dann S. 396 f. sich dieser energetische Monismus deutlich als verkappter Materialismus zeigt, wie er logisch entstehen muß, wenn man die Naturbegriffe ohne weiteres auf das Psychische überträgt. Das gleiche gilt von dem neuen Werk Franz Lieders: «die psychische Energie und ihr Umsatz» (1910)[4], das sichtbar eine Erweiterung Ostwaldscher Gedanken ist. Man kann da nur sagen: auf diese Weise geht es nicht! Aber trotz der Abwehr dieser Art von Energetik kann auch W. Wundt den Begriff Energie nicht entbehren. Er stellt ein Gesetz des «Wachstums der geistigen Energie»[5] auf und sagt (bei dem Prinzip der schöpferischen Resultanten) nicht mehr ironisch: «wollte man den Begriff der Energie auf den eigentümlichen Inhalt des psychischen Lebens selbst anwenden, so müßte man ihm

---

[1] Cfr. meine «Vorfragen der Naturphilosophie». 1907.

[2] Physiologische Psychologie[5], Bd. III, 276; später 781.

[3] Vorlesungen über die Naturphilosophie[3], S. 372 f., 377, 393 u. a. (1905).

[4] Auch hier, S. 369 f., deutlich der verkappte Materialismus. Die Begriffe werden (S. 5) einfach dem «terminologischen Inventar» der Energetik entnommen. Cfr. meine Besprechung dieses Buches in der Zeitschr. für Philosophie (1911), S. 137.

[5] Auch in seinen andern Werken; so Grundriß der Psychologie[9], 400 f. (1909), und Logik[3] III, 275 f. (1908).

dementsprechend auch einen von dem der physischen Energie abweichenden Inhalt geben. Der physischen Energie der mechanischen Arbeit müßte man die Wertenergie der geistigen Leistung gegenüberstellen». Der Gegensatz beider wird dann wesentlich darin gefunden, daß dort ein Gesetz der Erhaltung der Energie waltet, hier aber eine Steigerung (der Wertenergie) stattfindet. Dieses Programm läßt sich wohl akzeptieren, und der Begriff «Wertenergie» scheidet die Gebiete genügend; nur ist er kein rein psychologischer, sondern eben ein Wertbegriff.

Von ganz anderer Seite hat man schon mehrfach versucht, die Energie in die Psychologie einzuführen. Nicht aber, um die Psychologie speziell zu fördern, sondern aus den allgemein philosophischen Erwägungen des Verhältnisses von Seele und Leib und dem Streit über den psychophysischen Parallelismus heraus. Die Hauptfrage ist dabei, wie sich das Vorhandensein der psychischen Welt in das allgemeine Gesetz der «Erhaltung der Energie» einfügen läßt, das man einfach als eine Weltformel auffaßt. Da muß prinzipiell festgehalten werden, daß wir im Psychischen von einer solchen Erhaltung gar nichts wissen, im Gegenteil alles, wie W. Wundt richtig sieht, auf eine Steigerung hindeutet, und daß die Psychologie sich zunächst nichts darum kümmern darf, ob die vermeintliche Weltformel auf sie paßt oder nicht. Tatsächlich haben diese Versuche auch nur Postulate gebracht; so die von Kurd Lasswitz[1] (schon 1895!) und von Nikolaus von Grot.[2] Dieser (S. 299) sagt: «der Unterschied besonderer Formen der psychischen Energie ist eine Tatsache: die Energie des Willens, des Denkens, des Gefühls, der Wahrnehmung, des Gedächtnisses, der Phantasie, der schöpferischen Tätigkeit». Das sind nun in der Tat die Seelenvermögen der älteren Psychologie und noch einige mehr, nur in energetischer Aufmachung; aber

[1] Über psychophysische Energie und ihre Faktoren. Archiv für Philos. II, Abt. I, 1, S. 46 f. — Von demselben: Moderne Energetik in ihrer Bedeutung f. d. Erkenntniskritik. Philos. Monatshefte 29, S. 1 f. und S. 177 f.

[2] Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie. Archiv f. Phil. II, Abt. IV, 3. S. 257 f. (1898).

nicht einmal die Umgangssprache kennt energisches Fühlen, Gedächtnis oder Phantasie. Wir gewinnen also auch hier nichts, sondern stempeln nur alles gleichsam mit dem Wort Energie. Weitaus der wertvollste bisherige Beitrag zu diesen Problemen ist die Arbeit von Alois Höfler[1] (auch schon von 1895). Er faßt die Frage nach der psychischen Arbeit — also der Energie — vor allem rein psychologisch[2] und hält sich von dem frühzeitigen Hereinziehen der Konsequenzen fern. Die Ausführungen lehnen sich teilweise an Meinong an, verraten aber auch in manchen Begriffen, so S. 161 f. Vorstellungen als psychische Massen, träge und beharrende u. dergl., Reminiszenzen an Herbart. Die Gefühle sind auch «spontan» — ein Begriff, den ich absolut vermeide, weil er mir durchaus unklar erscheint — aber spontan und «aktiv» ist nicht dasselbe. (Im Anschluß an Meinong[3] Phantasievorstellung usw.) Aktiv ist nur der Wille; er enthält einen Spannungsfaktor (ein wichtiger Begriff!), und beim Motivenkonflikt entsteht psychische Spannung. Der Hauptpunkt ist die «logische Arbeit»; dem «Weg» der mechanischen Arbeit entspricht dabei psychisch: «die Konfiguration der Erkenntnisziele».

Ich konnte von dieser interessanten Studie nur einige Gesichtspunkte andeuten; denn die Grundbegriffe bei Höfler und in diesem Buch sind doch so verschieden, daß eine eingehende Auseinandersetzung immer wieder auf die Elemente zurückgreifen müßte. Vom Standpunkt der Aktpsychologie müssen diese Probleme unbedingt neu durchdacht und bearbeitet werden, und keine der bisherigen Vorarbeiten ist geeignet, als hinreichende Grundlage benutzt zu werden.

Die Andeutungen, die ich heute schon machen möchte, unter ausdrücklichem Vorbehalt, sie später zu ergänzen oder auch ab-

[1] Psychische Arbeit. Zeitschrift für Psychologie und Physiol. VIII, S. 44 f. und S. 161 f.

[2] So faßt es auch gelegentlich Ch. Ehrenfels, Werttheorie I, 265. «Wie stellen wir es an, wenn wir uns 'anstrengen', um uns eines entfallenen Namens zu erinnern, ein blasses Phantasiebild . . . anschaulich zu machen, oder einen Beweis für einen mathematischen Satz zu finden?»

[3] Zeitschrift für Philosophie usw. 95, 225 f.

zuändern, sind etwa folgende. Ich halte als Bedingung für den Begriff Energie fest seine Zusammensetzung aus zwei Faktoren; einem Kapazitäts- und einem Intensitätsfaktor[1]; jener muß Größencharakter haben, dieser Stärkencharakter.

Allein es muß festgehalten werden, daß im rein Psychischen die Begriffe Maß und Zahl, sowie Bewegungen im mechanischen Sinne nicht angewendet werden können, so daß auch diese Bezeichnung der Faktoren nur eine Analogie bleibt. Psychische Ereignisse lassen sich nicht multiplizieren. Aber es bleiben zwei Komponenten, die eine solche Analogiebildung einigermaßen gestatten; auch psychische Energie ist nichts Einfaches.

Auf psychophysischem Gebiet zeigt die Empfindung[2] sowohl Qualität als Intensität; sie erfüllt also allein die Bedingungen der zwei Komponenten und kann der übrigen Energie verglichen werden. Sie würde dann auch in diesem Begriffskreis die Vermittlerrolle spielen zwischen rein Physischem und rein Psychischem.

In diesem Gebiet haben die Vorstellungen etwas wie Größencharakter und können als Kapazitätsfaktor betrachtet werden. Das Gefühl hat Stärkencharakter und wäre der Intensitätsfaktor. «Vorstellung» umfaßt dabei natürlich wieder die Gedächtnisbilder und Empfindungsvorstellungen.

So resultierte zunächst eine vitale psychische Energie oder Seelenenergie, aus der alles entstehen kann, was zum vitalen Teil gehört; die Triebe wären dann eine Entladung dieser Energie. Die Spannung käme vom Gefühlsfaktor und seiner wechselnden Intensität her, und diese Energie könnte latent sein bzw. wäre stets latent vorhanden, bis die Umstände es gestatten, daß sie sich in psychischen Vorgängen entlädt.[3]

---

[1] Diese Terminologie nach W. Ostwald, Vorlesg. über Naturphilosophie, S. 281 f. und sonst oft.

[2] Harald Höffding, Der menschliche Gedanke (1911), S. 41, sieht in den Empfindungen einen Ausdruck psychischer Energie. S. 52 wird eine zentrifugale und zentripetale unterschieden; im übrigen aber (S. 4 f., 24 f.) das Wort Energie häufig, jedoch kritiklos und begrifflich unscharf verwendet.

[3] Vgl. die spekulativen Ideen bei H. Gomperz, Problem der Willensfreiheit (1907), S. 164f.

Die Akte an sich sind etwas Einfaches, nicht aus Komponenten Bestehendes, sind also keine Energie, sondern eine Kraft; die geistige Kraft. Sie haben keinesfalls Größen, sondern höchstens Stärkencharakter, ähnlich dem Gefühl; oder sie haben weder Größen- noch Stärkencharakter. Es bieten sich also zwei Wege, den Begriff Akt einzufügen: entweder man schreibt ihm Stärke zu, dann könnte er an Stelle des Gefühls eine andere Art von Energie mit der Vorstellung zusammenbilden; diese Aktenergie hätte dann Vorstellungen und Akte zu Komponenten.

Oder aber man faßt die Akte nur nach Analogie der auslösenden Kräfte; im Akkumulatorgleichnis könnten sie dann dessen vitale latente Energie umlagern und nach neuen Richtungen hin auslösen.

Auch die Naturenergien können entweder unmittelbar wirken, oder erst durch Auslösung; ein Akkumulator entlädt sich langsam von selbst mit der Zeit und wird dann unwirksam, oder rasch und auf einmal, wenn er entsprechend gekoppelt und ausgelöst wird.

Die Analogie wäre also in beiden Fällen vorhanden; und es müssen andere Gründe gesucht werden, sich für eine von beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Ich neige dazu, dem Akt den Stärkencharakter abzusprechen und ihn als auslösende Kraft zu fassen, lasse aber offen, ob sich Gründe für die andere Auffassung finden lassen. [1]

Wenn wir die Akte als Auslösung fassen, so sind sie eine sich gleichbleibende, anderenfalls eine in der Stärke wechselnde Kraftquelle. Freilich kann man Akte und Gefühl in einen gewissen Gegensatz bringen, jene wirken diesem häufig entgegen, oder widerstehen seiner Macht. Aber wie soll man diese beiden Intensitäten vergleichen oder gar sich proportional denken? Diese

---

[1] Erich Becher (Das Gesetz von der Erhaltung der Energie; Zeitschrift f. Psychologie 1908, Bd. 46 und 48) erörtert wesentlich die Parallelismusfrage, meint aber (46, 119), die Seele sei imstande, ruckweise, ohne stetigen vermittelnden Übergang zu wirken. «Denn es gibt unendlich viele verschiedene Zustände komplizierter Systeme, die denselben Energiegehalt aufweisen» und (48, 418): «die ganze Frage macht weit weniger Schwierigkeit, wenn man der Seele die Fähigkeit zutraut, psychische Systeme unstetig zu verändern.»

Schwierigkeit fällt weg, wenn man sich die Akte als nur auslösend denkt. Bei einer Orgel spielt man auch gleich stark auf den Tasten, ob es nun piano oder forte wird; die Akte gleichen dem Spieler, die Energie derjenigen aus dem Blasebalg. Aber ein solches Gleichnis beweist natürlich nichts.

Die Willenskraft ist dann ein spezieller Fall der Kraft der Akte; die Energie dabei ist vitale oder Seelenenergie aus Vorstellung und Gefühl, wie bei den Trieben. Nur gelenkt und geleitet von der Direktions- oder Dispositionsfähigkeit der Akte, die dem Geschehen eine ganz andere Richtung geben können. Es ergeben sich dann zwei Möglichkeiten, denen die populären Ausdrücke (seelische) Energie und Willenskraft entsprechen; jener träfe intuitiv die Energie bei den Vorgängen, diese die Kraft der Akte. Dazu dort das Begriffspaar: energisch und energielos, hier willensstark und willensschwach.

Theoretisch können bei der Annahme der obigen Bestimmungen zwei Fälle typisch sein: viel seelische Energie mit wenig Akten oder viel Willenskraft aus Akten; hier eine Fülle auslösender Momente, dort viel Gefühlsintensität der Vorstellungen nebst einem großen Reichtum an Vorstellungen; was auch nochmals getrennt vorkommen könnte: mehr oder intensivere Vorstellungen. Oder endlich, ganz roh ausgedrückt: bei der Energie eine zahlenmäßig größere Menge stark gefühlsbetonter Vorstellungen, bei der Willenskraft eine größere Zahl von dirigierenden Akten.

Tatsächlich nun scheinen mir diese beiden Typen in der Erfahrung verwirklicht, in der Charakterologie gegeben zu sein. Es gibt einesteils Menschen mit sehr beschränktem Gesichtskreis, die an ihren einfachen Aufgaben eine relativ sehr große Energie zeigen; mehr in deren Durchführung, als in ihrer Erfassung, mehr in der Leistung, als in der inneren Verarbeitung. Denken müssen sie auch, aber die Gefühlsintensität, die sie in ihre Tätigkeit legen, der Schwung, der «Elan» oder die «Verve» erweckt den Eindruck besonderer Energie. Hier überwiegt also die seelisch-vitale Energie. Viele stark gefühlsbetonte Vorstellungen

sind durch eine Aufgabe zusammengehalten; was z. B. in der Technik häufig vorkommt.

Andernteils findet man «willensstarke» Menschen von einem ganz andern Typus, es sind die, bei denen die Akte vorwiegen; sie erfassen vieles und wissen stets «ihren Willen durchzusetzen»; was dort mehr zäh erscheint, ist hier mehr temperamentvoll. Es sind z. B. alle geborenen Führer, Befehlshaber, «Chefs»; sie stellen die Aufgaben und zeigen auch «Kraft» in ihrer Durchführung, aber nicht so beharrlich, sondern wechselnder und ungeduldiger. Diese Andeutungen mögen hier genügen; wenn man die Aktpsychologie einer ausgefeilten Charakterologie zugrunde legen wird, so werden sich die Übergänge und Nuancen von selbst ergeben. Es ist dann, was hier der Kürze halber nicht geschah, zwischen Zahl und inhaltlichem Reichtum der Vorstellungen zu scheiden; ferner, ob sich die Gefühlsintensität auf wenige oder viele Vorstellungen «wirft»; endlich ob viele Akte in einer oder verschiedenen Richtungen wirken.

Ebenso ergeben sich aus der Aktpsychologie interessante Konsequenzen für die Pädagogik. Ihr oberstes — nicht einziges — Ziel ist ja die sogenannte «Charakterbildung» bzw. Werterhöhung der Anlagen zu einem wertvollen Charakter. Das kann nur durch Akte des zu Erziehenden geschehen; das Problem lautet also in meiner Terminologie: wie wirkt man auf Akte eines anderen Menschen ein?

W. Wundts Gesetz des Wachstums geistiger Energie kann doch auch nur auf die Akte gehen; die Gefühlsintensität nimmt mit dem Alter ab, die Akte aber nicht. Die Werte und Normen ruhen auf den Akten und können also nur durch diese zunehmen. Der zweite Typus, oben «Willenskraft» genannt, zeigt sich auch bei Greisen bis zum Tode; der erste, die seelisch-vitale Energie dagegen nimmt ab. Dasselbe muß sich im Großen bei den Völkern ergeben, und das zu Erstrebende ist jedenfalls die Zunahme der Akte und damit der speziellen Willenskraft.

Damit die Akte aber etwas leisten können, muß ein Reichtum von Vorstellungen (inkl. Gedächtnisbildern!) ihnen das Material

liefern. Die Vorstellungen laden gleichsam den Akkumulator und speichern Energie in ihm auf; eine minimale Kraft des auslösenden Aktes kann dann diesen Vorrat nutzbar machen. Also gliedert sich die Aufgabe der Pädagogik psychologisch in zwei natürliche Klassen: Bereicherung der Vorstellungen und Beeinflussung der Akte. Jenes die am direktesten zu lösende Aufgabe; diese nur indirekt, da wir Akte in einem andern nicht hervorrufen können. Aber doch nicht so indirekt und eher zu erreichen, als eine Beeinflussung des Gefühls, das sich gar nicht kommandieren läßt und nur durch eine Art von Suggestion (Fernwirkung) übertragen werden kann. Die Gewinnung vieler Vorstellungen, in einem zweckmäßigen Sinn geordnet, ist immer das Sicherste, das zweifellos zu Erreichende, auch für die Beeinflussung des Willens.

Denn nur dieses Problem sei hier noch, als speziell zur Energiefrage gehörig, kurz gestreift: was heißt denn das, den Willen stärken, oder der Imperativ: «Stähle deinen Willen!» In der auslösenden Kraft der Akte liegt nichts Stählernes; dennoch kehren diese Bilder in der Literatur immer wieder: ein eiserner Wille, ein Mann von Eisen usw. Das kann doch nur besagen: dessen Wille so wenig zu verändern oder zu beeinflussen ist, als man Eisen biegen bzw. brechen kann. Der also ein Ziel unverrückt fest hält und konsequent verfolgt. Das wird vornehmlich der erste Typus der zähen Energiemenschen tun, und das gerade kann man nicht hervorrufen und wohl nur wenig pädagogisch beeinflussen. Diese «Starrköpfe» auf seelisch-vitalem Gebiet sind es meist von Jugend auf. Seinen Willen «anstrengen», heißt aber nichts anderes, als «angestrengt nachdenken» oder seine Aufmerksamkeit konzentrieren; als unangenehm wird dabei die Ausschaltung jeder angenehmen Abwechslung (variatio delectat) gefühlt; die Ermüdung aber ist natürlich die vitale Konsequenz. Wollen an sich tut nicht weh. Im gegebenen Moment ist die auslösende Kraft nur in Aktion oder nicht; das Wichtigste bleibt die Vorbereitung des Willens durch Aufspeicherung von Energie.

Auch hier ergibt sich also als das Sicherste die Bereicherung der Vorstellungswelt, damit die Erinnerung den Akten ein reiches Material darbietet. Das «Willenstärken» aber kann sich nur an Aufgaben und Leistungen vollziehen; es ist nicht so, wie wenn man das Messer auf einem Schleifstein schärft, sondern nur dadurch, daß man damit schneidet.

Ethisch gewendet folgt daraus: das Wichtigste für die Erziehung ist ein Reichtum an guten Vorstellungen, Bildern von Gutem, Gedanken an Gutes; und daraus erst kann der «gute Wille» Kants folgen, der nichts Primäres oder Elementares ist. Sonst müßte es schon gute oder schlechte Akte geben. Der Akkumulator muß in bestimmter, ethischer Richtung geladen sein; die Auslösung ist weder gut noch schlecht.

Noch anders ausgedrückt folgt daraus die empirisch festzustellende Überlegenheit des Beispiels über die Lehre. Denn das lebendige Beispiel gibt Eindrücke, auch wo die Akte noch fehlen, und erzeugt lebhafte Gedächtnisbilder, die ihnen das beste Material bieten. Die Konsequenz ist also für die ethische Willensbildung: das sicherste und einfachste Mittel ist Umgang mit ethisch wertvollen Menschen; und gegen «schlechte Gesellschaft» bleibt alle Lehre meist machtlos. Ein vorbildlich lebender Lehrer ist pädagogisch mehr wert als aller diskursive Unterricht.

Für die Theorie der «Aufgabe» aber ist der Wundtsche Gedanke des Wachstums der Kraft in den Akten (ich sage jetzt Kraft statt Energie!) von Bedeutung. Es läßt sich logischerweise nur erreichen durch Steigerung der Aufgaben und Leistungen; direkt können wir ein solches Zunehmen der Akte und ihrer normativen Leistungen nicht bewirken. Das ist also eine Gegeninstanz gegen die heute so einseitig erörterte Überbürdungsfrage. Es ist wie immer Scylla und Charybdis, zwischen denen hindurch der rechte Weg geht. Durch Überbürdung und Ermüdung[1] leidet die vital-seelische Energie und die Lebhaftigkeit

[1] Der seelischen Energie entspricht eine echte seelische Ermüdung, die nicht muskulärer Art ist; z. B. bei andauernder einförmiger Arbeit. Die Willenskraft wird, wie die Akte, nicht müde.

der Vorstellungen, also des Materials für die Akte. Aber ohne Anspannung und Steigerung der Aufgaben und Leistungen wird sich auch niemals ein Höhertreiben der Willenskraft erreichen lassen, die nur an jenen wachsen kann; wie der Magnet stärker wird, je mehr Gewicht man an ihn hängt. Durch allzugroße Angst vor Überbürdung wird die Leistungsfähigkeit der Menschheit schließlich herabgesetzt; das Gesetz des Wachstums der Akte hat zur Voraussetzung die Zunahme der dem einzelnen wie der Menschheit gestellten Aufgaben.

Endlich gehören hierher noch die Probleme der eventuellen Wechselwirkung von «Natur»-Energie und psychischer Energie, die von Anfang an durch die Theorien des Parallelismus bzw. der psychophysischen Wechselwirkung im Vordergrund der Erörterungen über psychische Energie standen. Sie dürfen aber nicht prinzipiell am Anfang stehen, denn es sind Konsequenzen; man muß erst einen klaren Begriff der psychischen Energie zu gewinnen suchen, ehe man an sie herantritt.

Da scheint mir nur eines festzustehen: eine solche Übertragung oder Wechselwirkung kann sich nur auf die vital-seelische Energie beziehen, nicht auf die Kraft der Akte. Das Wachstum der Akte findet «in sich selber» statt, d. h. im Bereich der Akte und nicht durch einen größeren Verbrauch von seelischer Energie. Sonst könnte nicht im hohen Alter die Kraft der Akte zu-, diese aber abnehmen. Also müssen sich die Spekulationen auf jene eigentliche «Energie» beschränken und die Akte beiseite lassen; diese sind nicht ohne (einseitige) Beziehung zu der Energie aus Vorstellungen und Gefühl, aber ihr gegenüber selbständig und nicht mit ihr in wahrer Wechselwirkung, noch gar kausal durch die Energie verursacht.

Man hat den Begriff der Entropie hereingezogen und die Vermutung aufgestellt, was dort der Erde in einer Hinsicht verloren gehe, werde an psychischer Energie wieder gewonnen. Ich neige eher dazu, die Entropie zunächst mit der Entstehung des Lebens (Urzeugung) in Verbindung zu setzen, etwa so, daß, wenn die Entropie auf der Erde eine gewisse Höhe erreicht hat,

das Leben auftritt. Andrerseits könnte man sich Körperleistung und Gefühlsintensität in einer gewissen Wechselwirkung vorstellen, bei welchem Übergang die Empfindung die vermittelnde Rolle spielen würde. Eine Einfügung in die allgemeine Energielehre ist jedenfalls nur für die seelisch-vitale Energie möglich; die Akte stehen außerhalb. Die Versuche von Atwater machen solche Kombinationen nicht unmöglich; denn über die Anzahl der Formen, in denen Energie an sich auftreten kann, wissen wir nichts, bzw. es kann noch manche geben, die wir so wenig kennen, als bis vor einem Jahrhundert die Elektrizität, die doch schon vorhanden war, oder bis vor kurzem das Radium. Und die seelische Energie könnte sich zwischen Nahrungsaufnahme und Körperwärmeabgabe als Mittelglied einschieben, das während solcher Versuche zwar proportional entsteht und verschwindet, bzw. ab- und zunimmt, dabei aber den Messungen entgeht bzw. aus den Gleichungen herausfällt.

Endlich braucht mit dem Gedanken einer Wechselwirkung nicht der der Äquivalenz notwendig verbunden zu werden; zu dieser gehört ein gemeinsamer Maßstab, an dem sie gemessen wird, und der fehlt auch für viele der zahlreichen Ostwaldschen Energieformen. Körperkraft bzw. Energie und seelische Energie können immerhin einander zugeordnet sein und in bestimmten Beziehungen stehen, auch wenn man sie auf kein gemeinsames Zahlenmaß bringen kann.

Aber dadurch entfällt, jedenfalls zunächst, die Möglichkeit eines Beweises für soche Spekulationen, und sie gehören, wie die Gedanken über das Wesen von Seele und Geist (am Schluß des 6. Abschnittes) in eine auf der Erfahrung gegründete, aber von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehende Metaphysik.

Statt dessen möchte ich zum Schlusse noch auf eine empirische Beobachtung einer Beziehung von Natur und Seele hinweisen, die ich an anderer Stelle schon mitteilte, und die durch weitere, leider dem Experiment unzugängliche und nur bei Gelegenheit zu machende Beobachtungen bestätigt oder widerlegt werden könnte. Ich meine die Beziehung von Aufmerksamkeit zu der Gefahr

durch elektrische Entladungen. Diese Gefahr wird nach einer Anzahl glaubwürdiger Beobachtungen verringert, wenn die betreffenden Monteure oder Ingenieure auf sie aufmerksam waren, dagegen verlaufen analoge Fälle bei völliger Überraschung der Person durch den elektrischen Schlag gefährlicher oder tödlich. Es läge also hier eine Beziehung von seelischer Energie zu einer ganz bestimmten Form einer Naturenergie, eben der Elektrizität, vor, die für Spekulationen eine bestimmte Unterlage böte, zumal wenn weitere Beobachtungen sie bestätigten.

Meine damalige psychologische Interpretation war begrifflich ungenügend, und ich ziehe sie hiermit ausdrücklich zurück; die Tatsachen bleiben dennoch. Die Aufmerksamkeit, um die es sich hier handelt, kann nur ein Zustand sein; ein Akt der Aufmerksamkeit ist es nicht. Dieser kann nur am Anfang vor dem elektrischen Schlag die Aufmerksamkeit auf die Apparate bzw. die Gefahr lenken; im Moment der elektrischen Entladung, der ja völlig unbekannt und noch zeitlich unbestimmt ist, kommt er nicht in Frage. Also «stemmt sich» gleichsam seelisch-vitale Energie gegen elektrische Energie, wie in dem damals angezogenen Beispiel des «Gesundwerdenwollens». Richtig sprach ich schon damals von Auslösung der Energie durch den Willen, also den Akt; was ich damals Apperzeptionstheorie nannte, ist eben die Aktlehre; die Negation der reinen Assoziationstheorie bleibt bestehen, und diese scheint mir durch solche Beobachtungen tatsächlich widerlegt.

Ganz wie in dem dort angezogenen bekannten Telegrammbeispiel (Sohn angekommen, Sohn umgekommen) gibt der Akt nur die Richtung; beim umgekommenen Sohn auf die an Gefühlsintensität reichen Vorstellungen, die mit dem Phantasiebild eines gestorbenen Sohnes verbunden sind. Die starke negativintensive Gefühlsbewegung erzeugt mit jenen Gedächtnis-

[1] Naturwissenschaftliche Wochenschrift (1908), neue Folge, Bd. VII, Nr. 6, S. 84. Entgegnungen in Nr. 19 und 28. — Mein Nachwort in Nr. 19 nimmt lediglich den einen Fall 5) zurück, bei dem eine ungeschickte Berichterstattung mich, wie Dr. Jellinek, getäuscht hatte. Die Fälle 3) und 4) bleiben als unerklärt und merkwürdig immer noch bestehen.

(frühere Todesfälle!) und Phantasievorstellungen eine Welle seelischer Energie, die auf die körperliche wirkt und den Blutandrang zum Kopf usw., die Merkmale des Schreckens oder Shoks hervorruft. So würde in den Fällen elektrischer Gefahr umgekehrt durch einen Akt der Aufmerksamkeit ein Zustand «gespannter» Aufmerksamkeit entstehen, in dem alle Gefühlsintensität positiv mit den wenigen, begrenzten Vorstellungen der betreffenden elektrischen Stromanordnung verbunden ist. Diese positiv-intensive Spannung kommt einer seelischen Energie zu, die dann im Moment der elektrischen Berührung der Energie des Stroms entgegenzuwirken imstande ist.

Jedenfalls hätte an solchen positiven Leistungen einer seelischen Energie die Theorie einer Wechselwirkung zwischen Körper und Seele (gegen den sogenannten psychophysischen Parallelismus) genauere Grundlagen und schärfere Waffen, als in den Fällen von Schreck- oder Shockwirkungen; die Akte aber gelangen auch dadurch keinesfalls in diesen psychophysischen Zusammenhang. Es ist nur zu bedauern, daß es anscheinend nicht gelingt, die Aufmerksamkeit derjenigen Kreise auf dieses Problem zu lenken, die durch Sammlung gelegentlicher Beobachtungen beim Hantieren mit Elektrizität das Tatsachenmaterial zu bereichern in der Lage wären.

IX.

Verwandte Auffassungen und Experimentaluntersuchungen Anderer.

Der vorgetragene Begriff des Aktes ist nichts durchaus Neues, sondern meines Erachtens ein Stadium, auf das die Entwicklung des psychologischen Denkens geradezu hindrängt. Im folgenden bespreche ich aus der großen Literaturmenge nur diejenigen Auffassungen namhafter Autoren, die mir die meinige vorzubereiten scheinen oder die speziell auf mich gewirkt haben. Historisch ließe sich die Übersicht unendlich weit zurück fortsetzen, aber auch in der gleichzeitigen Literatur liegt sicher noch vieles in dieser Richtung, was mir unbekannt geblieben ist oder wo die Übereinstimmung mir nicht besonders aufgefallen ist. Auf Vollständigkeit kann also dieser Abschnitt in keiner Hinsicht Anspruch machen.

Am nächsten einer durchgeführten Aktpsychologie kommt August Messer in seinem schon erwähnten Buche «Empfindung und Denken».[1] Es erscheint bei ihm nach einführenden Diskussionen auf S. 29 der Ausdruck: «Akt des Gegenstandsbewußtseins». Aber man muß genau achten, aus welchen Erwägungen heraus dies geschieht. «Für das innere Gerichtetsein auf etwas paßt der Ausdruck 'Intention'; und da das Etwas, worauf sie geht, stets für uns Objekt, Gegenstand ist, so können wir auch von einem Akt des Gegenstandsbewußtseins reden». Also nicht als eine besondere Gattung psychischer Ereignisse, im Gegensatz

[1] 1908. — Einiges auch in desselben Verfassers «Einführung in die Erkenntnistheorie», 1909 (Philos. Bibliothek, Band 118).

zu Vorgängen und Zuständen wird hier der psychische Akt gefaßt, sondern als das «Meinen», die Intention eines Gegenstandes. Das liegt schon in dem einschränkenden Genitiv: «des Gegenstandsbewußtseins». Ein Akt nach meiner Definition hat mit Gegenständen gar nichts zu tun; diese werden ihm in den Vorstellungen gleichsam geliefert; er wirkt auf sie ein, aber nur «intern» psychisch, wie früher erörtert. Der entscheidende Unterschied von dem Begriff Akt bei Messer aber zeigt sich deutlich, sobald er auch auf das Gebiet der Empfindungen ausgedehnt wird; es ist das halb logische «Meinen» der Gegenstandstheoretiker, das hier den Grundton angibt. Mit Empfindungen sollen stets Akte gegeben sein, mit wenigen Ausnahmen, die wir «sozusagen an der Peripherie des Bewußtseins erleben». Gerade die Empfindungen haben meines Erachtens einen rein passiv-reaktiven Charakter, während die Wahrnehmung ihr aktives Gepräge von der Mitwirkung von Akten der Aufmerksamkeit erhält. Auch jene Ausnahmsempfindungen können sich (S. 40) sofort mit Akten verbinden, «sobald sie unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen», sagt Messer. Also liegt das Aktmäßige hier in der Aufmerksamkeit; und sollte nicht von den Empfindungen aus erörtert werden. Wie sehr die «objektive Deutung der Empfindung» noch eines Aktes bedarf, um zur Wahrnehmung zu werden, zeigt das folgende Eisenbahnzugbeispiel Messers in voller Deutlichkeit; hier ist es ein Denkakt, ein Gedanke, der die Klarheit bringt.

Was aber weiterhin zur Stütze der Unterscheidung zwischen Akt und Empfindung (nämlich innerhalb des Empfindungsvorganges) beigebracht wird, gehört in ein anderes Gebiet; nämlich zur logischen Bildung des Dingbegriffes, hier eines Buches. Dagegen scheinen Sätze wie die folgenden: «Den (von anderen Psychologen so bezeichneten) Empfindungsakt fassen wir als einen auszeichnenden Bestandteil der Wahrnehmung auf» und die folgenden von der anderen Klasse von Bewußtseinselementen, eben den «Akten oder Intentionen» wieder schärfer in meinem Sinne gedacht zu sein. Aber die Schilderung der «intentionalen Erlebnisse» verwischt diese schärfere Bestimmung wieder, und durch

den Versuch, sie mit der Terminologie E. Husserls[1] und C. Stumpfs[2] in Einklang zu bringen, wird die gewonnene Einsicht wieder verlassen, wie sich bei einer Besprechung jener Autoren noch zeigen wird. Ja alles erscheint als wieder zurückgenommen in der Anmerkung auf S. 45: «Da wir in Übereinstimmung mit Husserl (bei diesem etwa S. 446) mit dem Terminus 'Akt' auch das gesamte intentionale Erlebnis einschließlich der in ihm etwa enthaltenen Empfindungen und sekundären Elementen bezeichnen» und wenn Akte im weiteren und engeren Sinne unterschieden werden. Für den engeren Sinn bleibt «das am intentionalen Erlebnis, was nicht Empfindung (oder Empfindungsreproduktion) ist, und was das Charakteristische des intentionalen Erlebnisses ausmacht». Aber ein Bewußtseinselement kann es doch nicht in einem engeren und einem weiteren Sinn geben; es darf nur einer oder der andere gelten. Und durch dieses Doppelspiel leiden nun die ganzen folgenden Erörterungen[3], wie man sich durch eigene Kenntnisnahme überzeugen kann. Und von Arten der Akte kennt er nach der üblichen Dreiteilung solche des Erkennens, des Fühlens und des Wollens (des Gegenstands-, Zustands- und Ursachbewußtseins). Wenn man aber das Zustandsbewußtsein auch als einen Akt anspricht, so fällt damit die Berechtigung, die Akte besondere Elemente des Bewußtseins zu nennen.

Dagegen ist wieder jene Feststellung sehr richtig, daß «die Empfindungen das Material bilden, das von den Akten bearbeitet wird» und daß «nicht mit allen Akten ein besonderes Tätigkeitsbewußtsein sich verbindet». Es mangelt hier nur die konsequente Durchführung des eigentlich schon klar gefaßten Aktbegriffes, woraus sich dann freilich andere Folgerungen ergeben hätten,

[1] Cfr. der noch engere «Anschluß an Husserl» auf S. 47, wo wieder die «Gegenstandstheorie» in den Vordergrund tritt.

[2] Sein Ausdruck «Funktion» soll «zur Abwechslung» gebraucht werden.

[3] So gleich nachher die ganz irreführende Einführung des Begriffes «Materie des Aktes», die stets zu ihm gehört. Die Materie soll sein «der besondere Sinn, in dem der Akt gemeint ist». Bezieht sich das nun auf den engeren oder den weiteren Aktbegriff?

als Messer tatsächlich gezogen hat. Wenn aber später von der Qualität der Akte gehandelt wird (S. 51 f.) und nun der Versuch, die schwierige Aufgabe einer systematischen Einteilung dieser Qualitäten als unnötig abgelehnt wird, während bei den Andeutungen dazu Vorgänge des Denkens, Fühlens und Wollens unterschiedslos nebeneinanderstehen, so wird doch wieder zweifelhaft, ob der Aktbegriff schon scharf genug erfaßt war, um die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Es ist eben gerade der entscheidende Punkt, ob man bei dem Akt den Inhalt «mit meint» oder nicht; tut man es, so entsteht Verwirrung, wenn nicht, Klarheit. Wir sprechen doch in der Naturwissenschaft auch von einem Fall, einem Schuß, einem elektrischen Strom, ohne dessen «Inhalt» mitzumeinen; den gefallenen Gegenstand, das «schießende» Material, die Art des Stroms (Dreh- oder Wechselstrom u. s. f.). Diese Beispiele sind hier nur terminologisch gemeint; ein psychischer Akt ist kein Fall oder Schuß. Aber die gedankliche Abtrennung der Art des Ereignisses von dem jeweiligen Inhalt ist die gleiche. Der Akt ist eben eine besondere Art psychischer Ereignisse, gleichgültig zunächst, was er für einen Inhalt bekommt. Da Messers Feststellungen sichtbar von Husserl beeinflußt sind, so schließe ich einige Bemerkungen über dessen Aktbegriff an.

E. Husserl[1] verwendet den Terminus «Akt» vielfach, aber eine scharfe Definition wird nicht gegeben, man muß also mehrere Stellen zusammennehmen. Dabei ist noch zu beachten, daß psychologische und logische Gesichtspunkte ineinanderfließen und die Grundtendenz des Buches, wie ja auch der Titel besagt, eine logische ist. Das Resultat ist, daß Husserl unter Akt etwas ganz anderes versteht, als ich; nicht ein empirisch zu findendes Element der psychischen Ereignisse, sondern ein Spaltungsprodukt bei einer Analyse der Denkleistungen, ein Charakteristikum für eine Klasse von Vorgängen. Dafür nur einige Belege.

Durchweg wird Akt, Intention und «Meinen» fast synonym gebraucht. Nach meiner Terminologie aber bedeutet Intention nur die Richtung des Aktes; und der Begriff «Meinen» gehört in

[1] Logische Untersuchungen, II. Teil (1901).

die Logik, nicht in die Psychologie. S. 58 spricht er von «sinnlichen Akten»; damit ist dem Akt das Charakteristische genommen, denn dann fließt ja wieder alles ineinander. Bedeutungverleihend und bedeutungerfüllend aber (ebenda) sind logische Begriffe;[1] das Wort ist für die psychischen Elemente etwas durchaus Sekundäres, mit dem man nicht anfangen darf. Die Beispiele (S. 47) bedeuten keine Unterschiede solcher Elemente, sondern betreffen den Sinn der Rede, und hier ist dann das «Meinen» etwas geradezu Populäres. Das zunächst Folgende bringt keine psychologische Definition, sondern Erörterungen über Wortbedeutungen und Bedeutungserlebnisse. Alles weiterhin Folgende ist logische Untersuchung; erst S. 322 f. erfolgt eine Wendung ins Psychologische, das allerdings auch «phänomenologisch» genannt wird. Da heißt es: «Akte sollen die Erlebnisse des Bedeutens sein» und «Denken und Anschauen sollen als Akte verschieden sein». Bei mir ist das Anschauen gerade kein Akt. Aber Husserl will nun den Aktbegriff vor allem «klären»; zunächst ist er «im Sinne des intentionalen Erlebnisses eine wichtige Gattungseinheit in der Sphäre der psychischen Erlebnisse». Dann folgt (S. 344 f.) eine Auseinandersetzung mit Brentano, der nächsten Quelle Husserls für die Ineinssetzung von Intention und Akt, und dessen Worte werden zitiert: «jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir . . . die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt . . . oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden.»

Hier ist der Unterschied von meinen Feststellungen doch ganz klar; eben nicht jedes psychische Phänomen ist ein Akt, sondern das ist eine besondere Klasse; und ein Akt hat eine Richtung, aber die Richtung ist nicht der Akt. Husserl meint, die Intention «mache den deskriptiven Gattungscharakter des Aktes aus». Die Weise der Vorstellung, die Weise des Urteils, der Vermutung, des Zweifels, der Hoffnung, Furcht, Wohlgefallen, Mißfallen, Be-

[1] Denn Bedeutung hat hier nicht etwa den Sinn, den ich für die «Intensität» des Gefühls als mögliches Ersatzwort vorschlage.

gehren, Fliehen usw. seien verschieden. Das ist keine Erörterung über psychische Elemente, sondern betrifft die Verschiedenheiten teils von Gedanken, teils von Strebungen in buntem Durcheinander. «Wo nicht alle, so doch die meisten Akte sind komplexe Erlebnisse und die Intentionen dabei mehrfältige.» Was ich unter Akt meine, ist gerade etwas durchaus Einfaches.

S. 357 f. endlich erscheint die Fixierung der Terminologie, wobei zunächst «Akt» als ein kürzerer Ausdruck für Intention gebraucht werden soll. Dann aber wird ein engerer und ein weiterer Begriff von Intention unterschieden; da soll der Ausdruck Aktcharakter helfen — wie, verstehe ich nicht. An den ursprünglichen Wortsinn von actus darf man nicht mehr denken, «der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben». Diesen Gedanken «ausschließen» kann man wohl in der Logik, nicht aber in der deskriptiven Psychologie.

Anläßlich des Natorpschen Beispiels vom Ton (S. 359 f.) verblaßt nun der Aktbegriff völlig zu dem, was ich Vorstellung nenne. Einen Ton hören, ist eine Empfindung; rein psychisch, von allem Bezug auf Physisches abstrahiert, ist es die Vorstellung eines Tones; außerdem können wir über diese Vorstellung noch mit einem Akte nachdenken. Wenn aber die Vorstellung des Tones auch ein «Akt» genannt wird, so bleibt nichts Charakteristisches mehr übrig für das, was wir mit diesem Material innerlich noch weiter anfangen können. Das ist das, was Husserl «Deuten» der Empfindungsinhalte nennt, ohne dieses neue Wort in Beziehung zu seinem Aktbegriff zu setzen (vgl. das Schachtelbeispiel). Die Empfindungen in diesem Beispiel sind keine Akte; die Bildung eines Gegenstandsbegriffes aber ist ein Akt in meiner Terminologie, und wie ich finde, auch in den wirklichen «Phänomenen»; während bei Husserl das Vorstellen überhaupt und die nachdenkende Deutung immer ineinanderfließen.

«Das Bewußtsein, daß (verschiedene Erlebnisse) . . . dasselbe meinen», nennt er abermals einen Akt und findet den Unterschied zwischen Inhalten und Akten evident. Meines Erachtens haben die Empfindungen einen Inhalt, und was Husserl «Akt»

nennt, ist im Grunde nichts anderes als die einfachste Tatsache, daß sie Vorstellungen werden müssen, um überhaupt rein psychisch aufgefaßt werden zu können. Alle nun folgenden Beispiele aber beziehen sich auf logische Unterschiede, d. h. Unterschiede des Denkens; ja er selbst sagt: «alle logischen Unterschiede und zumal alle kategoriale Form liegt in den logischen Akten im Sinne von Intentionen.» Hier wird der Sprung gemacht vom ganz Allgemeinen des Bewußtseins und der Vorstellung direkt in die Logik hinein, und dann wird sofort von Erkenntnistheorie und Kritik gesprochen, also sind wir nicht mehr bei der Psychologie. Schließlich heißt es: «man versteht zugleich, daß dasselbe, was in Beziehung auf den intentionalen Gegenstand Vorstellung heißt, in Beziehung auf die zum Akte reell(?) gehörigen Empfindungen Auffassung, Deutung, Apperzeption heißt.» Ob man das so ohne weiteres «versteht», scheint fraglich; jedenfalls sind hier Begriffe zusammengeworfen, die man sorgfältig trennen sollte.

Diesen Prämissen entsprechen natürlich die darauf gebauten Untersuchungen und Konsequenzen. Sie werden noch kompliziert durch die Lehre (S. 393), «daß das intentionale Wesen den Akt nicht phänomenologisch erschöpft»; die dazu gebrachten Beispiele beziehen sich wieder auf die Bildung des Ding- oder Gegenstandsbegriffs; ebenso die Anmerkung (S. 396 f.) zur Bildertheorie. Die zweite erläutert wieder nur den Begriff einer Vorstellung, und so werden wir zwischen Psychologie und Logik dauernd hin und her gerissen. Genug; mag man Husserls ganze Gedankengänge und Terminologie nun für wertvoll halten oder nicht, und psychologisch, logisch oder phänomenologisch nennen, das eine dürfte nach dem Angeführten klar sein und sich auch bei näherem Studium ergeben, daß seine deskriptiv psychologischen Grundannahmen von den meinigen gänzlich verschieden sind. In seinem Begriff des Aktes schwingt etwas mit von dem Gegensatz zu bloßen Vorgängen und Zuständen; aber klar zum Ausdruck gebracht ist das nicht, weder prinzipiell, noch in den Schlüssen und Ausführungen.

Dagegen kommt ein Hauptcharakteristikum meines Aktbegriffs scharf zum Ausdruck in dem, wie es scheint ziemlich unbekannt gebliebenen Buche des Ungarn Melchior Palágyi,[1] der, wie Husserl, sichtbar von Brentano beeinflußt ist. Allein er hält Logik bzw. Gegenstandstheorie und Psychologie scharf auseinander und bringt eine Reihe geistvoller und origineller Bestimmungen. Der Titel des Buches ist irreführend; es enthält hauptsächlich Psychologisches und außerdem noch Interessantes über Vitalismus und allgemeine Lebensprobleme. Palgáyi hat erfaßt, daß in unserem psychischen Leben etwas diskontinuierlich, momentan, intermittierend ist; pulsierend, wie er sagt; aber leider schreibt er nun diese Eigenschaft dem Bewußtsein im allgemeinen zu, nicht den Akten allein, und damit kommt ein fundamentaler Fehler in alle seine Aufstellungen, der sich durch das ganze Buch überall zeigt und — rächt. Vortrefflich sucht er Vitales und Geistiges zu trennen (S. 42 f.) und plädiert lebhaft für die Dreiteilung in Körper, Seele und Geist, die allein Klarheit schafft. Aber es gibt eben nur «pulsierende» Akte, und das Bewußtsein im allgemeinen gehört zum Vitalen und ist kontinuierlich. Ebenso sagt er richtig (S. 48): «Die Gesamtheit alles dessen, was im Universum (besser auf der Erde!) sich ereignen mag, zerfällt in drei Klassen von Geschehnissen: a) in Bewußtseinsakte (besser einfach Akte), b) in vitale Vorgänge, c) in mechanische Vorkommnisse. Jede dieser drei Klassen von Geschehnissen hat so sehr einen eigenen spezifischen Charakter, daß sich irgendeine derselben niemals auf irgendeine andere zurückführen läßt» usw. Er stellt schon S. 5 Leben und geistige Tätigkeit einander gegenüber und rechnet die Sinnesempfindungen zum Leben; unterscheidet dann (S. 9 f.) animale Lebensvorgänge (Empfindungen, Gefühle und Phantasmen) und vegetative, deren Änderungen durch vitale Boten (Gefühle bzw. Emotionen) zur Kenntnis des Bewußtseins kommen; von Beidem werden die geistigen Akte als etwas Unanschauliches unterschieden. Zur Biologie gehört alles Anschauliche; das posi-

[1] Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens (Charlottenburg, Otto Günther, 1907).

tive Kennzeichnen unserer Bewußtseinstätigkeit ist ihr intermittierender Charakter (S. 14). Die geistigen Akte fließen nicht, sondern sind instantan; «zwei zeitlich aufeinanderfolgende geistige Akte, die durch einen Lebensvorgang miteinander verbunden sind, nenne ich einen geistigen Pulsschlag» (S. 16).

Im weiteren Verlaufe der Erörterungen tritt dann der Unterschied von meinen Aufstellungen sehr stark zutage, infolge der gleich anfangs erwähnten ständigen Ineinanderschiebung von Bewußtsein und Akten und noch anderen Divergenzen. Allein ich kann demjenigen, der sich für meine Auffassung interessiert, nicht lebhaft genug empfehlen, sich das Buch von Palágyi zu verschaffen; ein Vergleich seiner Ansichten auf der einen und etwa der W. Wundtschen auf der anderen Seite wird am besten erkennen lassen, ob ich mit meiner Einschränkung der Aktualität auf bestimmte Akte das Richtige getroffen habe.

Sehr wichtig ist die Abhandlung von Carl Stumpf[1] über Erscheinungen und psychische Funktionen. Eine Zweiteilung der psychischen Ereignisse ist auch hier vorgenommen und zunächst ist die Ähnlichkeit der Intuition ganz auffällig: die Erscheinungen entsprechen ungefähr den Vorgängen und Zuständen, die Funktionen den Akten. Aber die Unterschiede sind doch tiefgreifend. Zweck der Stumpfschen Abhandlung ist die erkenntnistheoretische Würdigung der Sinneserscheinungen. Erscheinungen erster Ordnung sind die Inhalte der Sinnesempfindungen, auch die räumliche Ausdehnung und Verteilung (dies speziell gegen die Amerikaner!) der Gesichts- und Berührungseindrücke, auch die zeitliche Dauer und Folge. Eine besondere Klasse sind die von Stumpf so genannten Gefühlsempfindungen.[2] Erscheinungen zweiter Ordnung sind die gleichnamigen Gedächtnisbilder, die bloß vorgestellten (Vorstellung hier im engeren Sinne gebraucht!) Farben, Töne usw.

Dies entspricht ungefähr meinen Vorstellungen aus Empfin-

---

[1] Abhandlungen der kgl. preuß. Akademie d. W., Berlin 1906, Abt. IV. (S. 1—40). Erschienen 1907; Vornotiz in den Sitzungsberichten, 1905, S. 103.

[2] Zeitschrift für Psychologie usw. Bd. 44, S. 1 f. (1907).

dungen und Gedächtnisbildern. Nach Stumpf bestehen zwischen Erscheinungen gewisse Verhältnisse; diese gehören zum Material der intellektuellen Funktionen und sind nicht selbst Funktion, noch auch Erzeugnisse von solchen. Ganz analog spreche ich vom Material der Akte.

Nun die psychischen Funktionen (Akte, Zustände und Erlebnisse). Dazu gehört: das Bemerken von Erscheinungen und ihren Verhältnissen; das Zusammenfassen von Erscheinungen zu Komplexen, die Begriffsbildung, das Auffassen und Urteilen; die Gemütsbewegungen, das Begehren und Wollen. Funktion soll nicht die durch einen Vorgang erzielte Folge bedeuten, sondern die Tätigkeit des Vorganges oder Erlebnisses selbst, so wie die Herzkontraktion als eine organische Funktion bezeichnet wird.

Hier zeigt sich Ähnlichkeit, aber auch Unterschied. Funktion ist hier kein Element, und das Gefühl wird zu den Funktionen gerechnet und nicht zu den Vorgängen (Erscheinungen) als deren Intensität. Auch bei der Herzkontraktion ist nichts Neues, Besonderes, Einzigartiges wirksam, sondern die bekannten sonstigen Kräfte des Organismus; das Gleichnis paßt also in keiner Weise auf meine Akte.

Weiterhin wird die Frage aufgeworfen, wie wir von den psychischen Funktionen Kenntnis haben, also die Wendung in das Erkenntnispsychologische genommen.

«Unmittelbar gegeben» nennt Stumpf, was als Tatsache unmittelbar einleuchtet. Das sind nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die Funktionen, und zwar sowohl die emotionellen, als die intellektuellen (im Gegensatz zu Hume[1], der nur die emotionellen für unmittelbar gegeben hielt). Hier ist der Gegensatz deutlich; nach meiner Auffassung «erkennen» wir in Akten die Vorgänge inkl. der Emotionen (Zustände); diese sind nicht unmittelbar gegeben, sondern gerade nur die Akte. Weiterhin aber folgen wieder Bestimmungen, die ich für mich geltend machen und in meinem Sinne deuten möchte.

---

[1] Treatise, Bd. I, P. I, Sect. 2. — Deutsch von Lipps[2] (1904), S. 17.

Stumpf spricht von der Unübertragbarkeit der Prädikate und der logischen Trennbarkeit von Erscheinungen und Funktionen. Diese sind nicht restlos in jene auflösbar; kein Prädikat der Erscheinungswelt, es sei denn die Zeit, kommt den psychischen Funktionen zu; sie besitzen keine Intensität in demselben Sinne wie die Töne, die Gerüche. Sondern Merkmale eigener Art: die Deutlichkeit der Wahrnehmungen, die Evidenz der Urteile, die Allgemeinheitsstufen der Begriffe. Das stimmt alles auch für die Akte, mit Ausnahme der Evidenz, die mir ein gefährlicher Begriff zu sein scheint.

«Die Intensität emotioneller Funktionen ist nur eine Analogie zu der Stärke sinnlicher Eindrücke.» Das spricht zu Gunsten meiner Gefühlstheorie und der Behauptung, daß diese Intensität von der der Empfindungen verschieden, nur eine Analogie ist.

Beides, Erscheinungen ohne darauf bezügliche Funktionen, Funktionen ohne Erscheinungen sind widerspruchslos denkbar, wenn auch nicht Funktionen ohne einen Inhalt überhaupt. Das stimmt genau für Vorgänge und Akte; beide sind, wie Stumpfs Erscheinungen und Funktionen, gegenseitig unabhängig veränderlich.

«Die experimentelle Psychologie ist in der Hauptsache nichts anderes als eine Methode, systematisch und unter objektiver Festlegung der Bedingungen zur Selbstbeobachtung anzuregen.» Möchten das doch alle Verächter der Selbstbeobachtung unter den Experimentatoren beherzigen!

Die weiteren Erörterungen (von S. 28 an) führen mehr zu der Gegenstandstheorie, also der Logik hinüber. Was bei Ehrenfels «Gestaltsqualitäten», bei Husserl «Inbegriff» heißt, ist für Stumpf (im wesentlichen) der Begriff der Gebilde. Sie sind Korrelate aller Funktionen, außer der grundlegenden der Wahrnehmung, die kein Korrelat hat. Die Gebilde sind also weder das zusammengefaßte Material, noch die zusammenfassende Funktion; Gebilde und Funktionen dürfen nicht verwechselt werden. (Auch Akte und ihre Leistungen nicht). Substanzialität und Kausalität sind keine Denkfunktionen. (Gegen den Kritizismus).

Man nimmt vielfach an, es gäbe kein Funktionsbewußtsein, weil wir nichts vom Arbeiten der Maschine merken, besonders bei den intellektuellen Funktionen. Dann wären uns nur die Gebilde gegeben. Aber Stumpf meint, dann müßte auch das Allgemeine, das «Gebilde» (z. B. Größe, Bewegung, Schlechtigkeit usw.) ganz so wie die Erscheinungen, als für sich seiend anerkannt werden; der alte Begriffsrealismus, bei dem schließlich jeder beliebige Sachverhalt, auch der sicher falsche, ja absurde, nicht nur wahr, sondern sogar real wäre. Also sind die Gebilde nur Tatsachen als Inhalte von Funktionen, diese sind unmittelbar erkannte Tatsachen.

Diese letzteren Erwägungen gehen über den Rahmen einer Festsetzung der Grundbegriffe und dieses Buches hinaus, sind aber sicher beachtenswert. Jedenfalls ist diese Abhandlung für die Aktpsychologie von größter Bedeutung, und ihr Studium muß nachdrücklich empfohlen werden.

Ernst Dürr spricht in seinem früher erwähnten Buche[1] zwar mehrfach von «Akten», allein seltsamerweise besonders (S. 93) von Akten des Beziehungsbewußtseins, die ihm mit Empfindungen und Gefühlen als die Grundklassen psychischer Phänomene gelten. Aufmerksamkeitsakte, von denen (S. 177) sogar spontane vorkommen, werden auf jene zurückgeführt. Der Gegensatz «Zustand» kommt nur im Begriffspaar Zustandsbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein (S. 91) vor; dagegen wird (S. 94) von dem «Verlauf» psychischer Prozesse geredet. Es wird dann aber von dem Einfluß der Aufmerksamkeit auf die Akte des Beziehungsbewußtseins gehandelt; danach hat jene keine Akte. Sie wird nach meiner Terminologie mehr als ein «Zustand», als ein Bewußtseinsgrad gefaßt.

Wie wenig der Begriff «Akt» aber streng durchdacht und in das Ganze verwebt ist, zeigt die Willensdefinition (S. 79). «Wir definieren also die Willenshandlung zusammenfassend als eine durch Bewußtseinserlebnisse oder solchen korrespondierende Prozesse im Zentralorgan bedingte Lebensäußerung (!), bei welcher

[1] Lehre von der Aufmerksamkeit (1907).

mit dem anregenden Motiv ein Richtungsbewußtsein sich verbindet, das, in Wechselwirkung mit verschiedenen psychischen Dispositionen tretend, eine Stauung(!) in Abfluß des psychophysischen Geschehens bewirkt und dadurch den stärksten zu der betreffenden Handlung in Beziehung stehenden «Tendenzen» Gelegenheit gibt, erregend oder(!) hemmend sich geltend zu machen.» Wem nun nicht klar ist, was eigentlich das «Wesen des Wollens» ist, dem kann freilich nicht geholfen werden.

Verständlicher werden derartige Bestimmungen, wenn man in Dürrs Psychologie die Herbartsche mechanische Grundtendenz erkennt, die (S. 92) später klar zutage tritt. Da wird von psychischer Statik und Dynamik gesprochen, unter Dynamik aber nicht etwa die Akte verstanden, sondern die Mechanik des logischen Denkens oder der Phantasietätigkeit, auch der Affekte, Leidenschaften, Stimmungen, Instinkte, Triebe usw. Die psychische Mechanik aber sollte doch wohl mit dem Materialismus, dessen Kind sie ist, endgültig begraben sein.

Auch in der von dem Ehepaar Dürr edierten Psychologie von William James (1909) findet sich etwas dem Aktbegriff Ähnliches; so wenn er in seiner verschwommenen und laxen Redeweise (S. 158) sagt, der Bewußtseinsstrom habe transitive Bestandteile im Gegensatz zu den substanzartigen. «Transitiv» scheint mir kein gutes Bild zu sein; die Akte greifen in den Strom ein, aber sie gehören nicht dazu, sonst würde er sie mit sich fortreißen. Derartige Andeutungen fände man wohl noch manche; aber es fehlt eben eine scharfe Definition wie eine klare Erfassung der Konsequenzen. So ist auch H. Münsterbergs sogenannte Aktualität (in seiner Psychologie) ein verkappt materialistischer, kein rein psychischer Begriff; es ist eben immer zu beachten, wie ein Begriff in den weiteren Erörterungen benutzt wird, nicht nur, ob sich eine Ähnlichkeit der Worte findet.

Wichtiger sind die neueren auf Experimente gestützten Auffassungen, zu denen ich nunmehr übergehe.

In den letzten Jahren sind von Külpe, Marbe, Messer, Ach, Bühler usw. zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht worden, die sich mit Problemen des Denkens und Wollens experimentell beschäftigen und darum in den Rahmen dieses Buches fallen. Sie hier bibliographisch zusammenstellen ist schon deshalb nicht angezeigt, weil fast in jeder auf die anderen Bezug genommen wird und jedenfalls dem Interessenten diese Abhandlungen bekannt sind, die meist in Meumanns «Archiv für die gesamte Psychologie» erschienen sind und nur ausnahmsweise, wie bei Ach, in Buchform vorliegen.

Ein prinzipieller Unterschied dieser von vielen früheren Experimentaluntersuchungen muß vom Standpunkt dieses Buches aus festgehalten werden. Die ersten und größten Erfolge hatte das psychologische Experiment auf dem Gebiet der Sinnespsychologie. Im Bereich der Empfindungen aber verhalten wir uns mehr passiv, oder mehr reaktiv, ganz wie andere Organismen auch; es ist keine reine Rezeptivität, sondern eine Wechselwirkung von Reiz und Antwort unseres Organismus, aber eine vom wirklichen Akt völlig verschiedene Art von Vorgängen. Hier, wo eine Verarbeitung des Empfindungsmaterials durch das Nachdenken noch gar nicht in Frage kommt, findet die größte Ähnlichkeit mit dem naturwissenschaftlichen Experiment statt, und die Versuchsperson kann ebenso aufgefaßt werden, zwar nicht wie ein anorganisches Gebilde, aber doch wie ein auf Einwirkungen reagierender tierischer Organismus, der dazu den Vorzug hat, sich über seine Erlebnisse äußern zu können.

Ganz anders in der neuen Gruppe von Experimental-Untersuchungen. Hier liegt nur eine gemeinsame Selbstbeobachtung Mehrerer bei der Lösung der gleichen Aufgabe vor, also zunächst nur eine Art von Statistik. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß dabei Richtigeres herauskommen muß als bei der Selbstbeobachtung eines Einzelnen. Dafür ist charakteristisch, daß die Mehrzahl der Würzburger Experimente von den Dozenten unter sich angestellt wurden, was mehr den Eindruck einer wissenschaftlichen Vereinigung zu gemeinsamer Arbeit macht, als daß

die Gruppe der Versuchspersonen den Objekten der Natur gliche; sie hätte ihre Leistungen auch an verschiedenen Universitäten vollbringen und protokollieren und dann Einem unter sich die Bearbeitung übertragen können. Eine logische Notwendigkeit, das in einem gemeinsamen Raume zu tun, liegt hier gar nicht vor; nur eine praktische Erleichterung. Die Resultate dieser Art von Experimenten sind für die Psychologie des Geistes viel interessanter und wertvoller als diejenigen aus dem Gebiet der Sinne; aber beweiskräftig sind sie durchaus nicht in demselben Maße. Die Selbstbeobachtung wurde hier durch die Methode sicher angeregt und gefördert, theoretisch aber stellen die Protokolle nur eine Summe einzelner Selbstbeobachtungen dar, keine innere Einheit. Hier legt der Versuchsleiter Wert auf die geistige Qualität seiner Versuchspersonen, was er bei der früheren Art nur in geringem Maß zu tun pflegte. Denn auch die Individualität der einzelnen Versuchspersonen macht sich hier stark geltend, während Anomalien unserer Sinnesorgane (Farbenblindheit u. dergl.) doch große Ausnahmen sind. Und zwar in doppelter Weise: in der Art der Erlebnisse und in ihrem Ausdruck durch das Wort. Auch diese Sachlage schwächt die Beweiskraft; es können wohl diese bestimmten Versuchspersonen das Angegebene erlebt haben; ob aber andere Ähnliches erleben und wie diese es ausdrücken werden, muß dahingestellt bleiben. Der Induktionsschluß vom einzelnen auf alles ist hier nicht berechtigt; dazu gehört eine prinzipielle Ähnlichkeit der Objekte in bezug auf die behandelte Frage. Hier aber haben wir ausgewählte Objekte, besonders begabte Versuchspersonen; was sie uns mitteilen, ist wichtig, weil sie dies sind, wegen ihrer individuellen Begabung, weil wir ihnen gute Selbstbeobachtung in hohem Maß zutrauen. Was sie uns mitteilen, ist sicher in einem Menschenkopf möglich, den Charakter der Notwendigkeit hat es nicht.

Also kommt hier viel mehr als bei den älteren Experimentalarbeiten die Bedeutung der Bearbeitung des Materials zutage; sowohl der vorbereitenden Fragestellung, als der nachfolgenden Sichtung der Protokolle und der Auswahl des daraus Mitge-

teilten. Was dem Versuchsleiter wichtig scheint, hebt er hervor, was unwichtig, läßt er weg; alle Protokolle kann er nicht abdrucken. Auch seine Individualität wirkt mit, und die Gruppierung und Beurteilung des Materials ist von großem Einfluß auf die Resultate.

Danach müßte man meinen, die Versuchsleiter hätten die größte Sorgfalt auf die Theorie gelegt, sie in ihren Anordnungen schon berücksichtigt und bei der Diskussion der Protokolle scharf hervortreten lassen. Denn die — ausgesprochen oder nicht — zugrunde liegende Theorie entscheidet über das, was wichtig und wertvoll erscheint schon in der Selbstbeobachtung, dann ebenso in der Bearbeitung; ohne Maßstab kein Wert und keine Bedeutung; und alles, das sagen die Versuchsleiter selbst, kann weder protokolliert noch diskutiert und erörtert werden.

Aber das Gegenteil ist der Fall. Wir finden in diesen Untersuchungen fast durchgängig den Gedanken vertreten, die Theorie sei ziemlich gleichgültig; das theoretisch Wichtige werde sich ja aus den Versuchsresultaten ergeben. In dieser sogenannten Voraussetzungslosigkeit wird die größte Analogie zu dem Verfahren und den Methoden der Naturwissenschaften gefunden; die ganze Richtung nennt sich ja mit Vorliebe eine naturwissenschaftliche Psychologie. Dafür nur einige Beispiele. Schon in einer der frühesten Untersuchungen dieser Art über das Urteil hält Karl Marbe[1] es für weniger wichtig, welche Urteilstheorie er seinen Versuchen zugrunde legt. Er greift nach der alten Aristotelischen Definition, unbekümmert um die neueren Auffassungen etwa Sigwarts, Wundts und anderer; das ist für die psychologische Behandlung nicht nötig.

So sagt K. Bühler:[2] «Dann versuchen wir uns gar nicht erst an einer vorläufigen Bestimmung des Begriffes Denken»; oder A. A. Grünbaum:[3] «Es wird sich eine gewisse Voraus-

---

[1] Untersuchungen über das Urteil (1901), S. 8f. — Ähnlich Henry J. Watt, zur Theorie des Denkens, Archiv IV (1905).

[2] Archiv, Bd. 9 (1907), S. 303.

[3] Archiv, Bd. 12 (1908), S. 342.

setzungslosigkeit empfehlen.» «Eine psychologische Untersuchung wird sich durch keine festumschlossene Definition binden dürfen.» Diese Beispiele ließen sich vervielfachen; der Grundgedanke ist zweifellos: das ist die echte naturwissenschaftliche Methode, ohne Theorie zu beobachten.

Es scheint mir prinzipiell sehr wichtig, diese Auffassung zum Problem zu machen und zu fragen: ist denn das wirklich die Methode, mit der die Naturwissenschaften vorgegangen sind und ihre Erfolge errungen haben? Und ich möchte sie mit einem runden Nein beantworten.

In der Naturwissenschaft ist stets die Hypothese, also die versuchsweise aufgestellte Theorie das erste; ihre Bestätigung oder Verneinung wird von Experimenten erwartet, danach die Hypothese abgeändert und neue Versuche unternommen und so fort in endlosem Wechselspiel. Das ist tatsächlich die Art, in der die Experimentatoren in den Naturwissenschaften verfahren; kein einziger tritt mit jener von Grünbaum geforderten Voraussetzungslosigkeit an die Natur heran; nur mit Unbefangenheit des Willens gegenüber dem Resultat; er läßt seine Voraussetzungen von der Natur korrigieren.

Die Sammlung und oberflächlichste Beschreibung der Gegenstände etwa in der Botanik und Zoologie gehört nicht hierher; obwohl schon beim Einordnen von Pflanzen in ein Herbarium und von Tieren in eine Sammlung irgend ein System zugrunde gelegt werden muß, wenn auch ein ganz rohes, sonst hätte man kein Prinzip der Ordnung. Aber diese psychologischen Versuche wollen doch gar nicht lediglich in diesem Sinne deskriptiv sein, sie zielen doch auf theoretische Resultate ab.

Wo dies aber der Fall ist, arbeitet der Naturforscher niemals ohne Theorie, nie durch planloses Probieren, sondern stets auf Grund von «vorgefaßten Meinungen», die ständig zu verbessern und etwa ganz zu verwerfen er von vornherein bereit und worauf er als Forscher prinzipiell «eingestellt» ist. Der Chemiker gießt doch nicht alle möglichen Reagenzien und den Inhalt aller Gläser und Flaschen nach den Regeln der Kombination und Per-

mutation zusammen; die Synthesen, die dabei herauskämen, hätten die Wissenschaft nicht weiter gebracht. Sondern er mischt, reagiert, kristallisiert oder destilliert immer nach einer vorgefaßten Meinung, hofft etwas Bestimmtes herauszubringen, arbeitet nach einer Hypothese, die er sich über den möglichen Verlauf gemacht hat. Nur darum bringt er diese beiden Stoffe miteinander in Reaktion und nicht beliebige andere; immer erwartet er, wünscht, fürchtet oder hofft. Aber auch stets bereit, es zu bekennen, wenn der Versuch seinen Erwartungen nicht entspricht und sorgsam zu buchen, was seine Hoffnungen getäuscht hat. Voraussetzungslos ist er nie; aber er ist kein Dogmatiker, der die Ergebnisse, die ihm nicht passen, einfach verwirft oder ignoriert; er ist nicht voreingenommen oder eingeschworen auf seine Hypothese, er identifiziert sich nicht mit ihr, wie ein eigensinniger Doktrinär, sondern ist stets darauf gefaßt, sie abändern zu müssen. Das alles ist aber nicht ein Anfangen mit nichts; im Gegenteil: ohne Hypothese keine Versuche, ohne Theorie kein Experiment. Das Resultat hängt durchaus davon ab, was man zugrunde legte; die Natur antwortet nur, wenn man sie in bestimmter Form etwas fragt, aber nicht auf eine allgemeine unformulierte Anfrage. Die Experimente entscheiden nur pro oder contra einer Hypothese, einer versuchten Theorie; auf unbestimmtes Tasten hin würden sie stumm bleiben.

Es scheint kaum nötig, das noch an anderen Beispielen zu erweisen; etwa Darwins Hypothesen oder den wechselnden Theorien des Lichtes. Man züchtet doch nicht ins Blaue hinein; sondern Darwin hatte erst sich gewisse Ideen gebildet und fand sie dann durch seine Versuche bestätigt. Ebenso hat man bei jeder Theorie der optischen Vorgänge das Neue gefunden auf Grund der alten Anschauungen;[1] die Abänderung ist stets eine Korrektur, nie eine völlige Neuschöpfung. Nur eine zu wenig bekannte Stelle kann ich mir nicht versagen, noch zu zitieren,[2]

---

[1] Auch überraschende Entdeckungen, wie das Radium, werden nur auf Grund früherer Theorien gemacht, bzw. nur von dem, der einschlägige Gebiete bearbeitet, und bewirken allerdings dann gleich Abänderungen en gros.

[2] Helm, Lehre von der Energie (S. 28).

weil sie ein Problem betrifft, das beinahe für den Grundstein der Theorie der Naturwissenschaften gilt, das Gesetz der Erhaltung der Energie, bzw. speziell das mechanische Äquivalent der Wärme. Das ist doch nun «rein empirisch» gefunden, werden viele sagen; diese Zahl, durch die dieses Äquivalent ausgedrückt wird. Die Größe der gefundenen Zahl, gewiß; über sie hat man keine Mutmaßungen angestellt. Aber die Sache selbst durchaus nicht. Der eine Entdecker gerade des experimentell bestätigten Äquivalents — neben den Theoretikern Helmholtz und J. R. Mayer — der ehemalige englische Bierbrauer J. P. Joule, den man nicht als geborenen Doktrinär verdächtigen wird, sagt (1843) über seine Experimente, nachdem seine ersten gefundenen Zahlen weitab von der ersehnten Übereinstimmung lagen: «Ich werde keine Zeit verlieren, diese Versuche zu wiederholen und auszudehnen, da ich überzeugt bin (von vornherein!), daß die gewaltigen Naturkräfte durch des Schöpfers Werke (nämlich die Menschen!) unzerstörbar sind, und daß man immer, wo man eine mechanische Kraft aufwendet, ein genaues Äquivalent an Wärme erhält.» Also stand ihm die Sache selbst vor dem Experimente fest, und er experimentierte so lange, bis er die Bestätigung hatte, oder, wie z. B. Landolt bei seinen großartigen Versuchen über die Wägung des Äthers, die Unmöglichkeit hätte einsehen müssen. Das ist die «naturwissenschaftliche Methode».

Will man sie also bei den psychologischen Experimenten nachahmen, so braucht man sich nicht zu scheuen, mehr Theorie zugrunde zu legen; die Versuche werden darum nicht weniger erfolgreich sein. Im Gegenteil würden wohl, zumal nachdem eine erste Orientierung in den Problemen doch schon erfolgt ist, bestimmtere Resultate erzielt werden, wenn bestimmter gefragt würde. Und schon aus den jetzt vorliegenden Protokollen ließe sich vielleicht anderes folgern, als die Verfasser tun, wenn sie auf Grund schärferer Definitionen und Begriffe bearbeitet würden.

Das gilt weniger z. B. von den Untersuchungen über das Gedächtnis, den älteren von Müller-Pilzecker[1] und den neueren

[1] Zeitschr. f. Psychologie u. Physiologie (1900), Ergänzungsbd. 1. Vgl.

von Bühler, weil wir uns dabei lediglich reagierend verhalten. Es wird nur das passive Gedächtnis untersucht, nicht die aktive Erinnerung und das «Sich Besinnen». Aber schon bei der Untersuchung über Assoziationen (Marbe, Thumb u. s. f.) fällt es sehr ins Gewicht, ob man die Theorie des Aktes berücksichtigt oder nicht. Wenn die Versuchsperson denkt und nicht völlig mechanisch antwortet, so entsteht ein Gedankenverlauf, es finden Akte statt, und was dann entsteht, sollte besser nicht Assoziation, sondern Gedankenverbindung heißen.

Es wird z. B. gesucht die geläufigste und häufigste Assoziation zu Schnee. Es ist denkbar, das zu finden, wenn jede Art von Gedankenverlauf ferngehalten werden kann. Findet einer statt, haben Akte eingewirkt, so wird es ganz von der Richtung des Denkens abhängen, ob z. B. darauf weiß, Regen oder Flocken gesagt wird. Sind Versuche mit Kontrasten vorhergegangen, wie Vater — Mutter, warm — kalt und ist durch einen Akt dieses Kontrastverhältnis bewußt geworden, so wird Regen erfolgen; nach Reihen wie Rosa — rot, Himmel — blau, dagegen sicher Schnee — weiß; nach solchen wie Kiesel — Stein, Straßen — Staub aber Schnee — Flocken.

Legt man die reine Assoziationstheorie zugrunde, so findet man diese Beziehung nicht, die wiederum sicher bestätigt werden wird, beachtet man von vornherein eine Akttheorie. Vielleicht kann man dann die ersten Paare einer Gruppe als noch nicht in einem Gedankenverlauf stehend ausscheiden und als reine Assoziationen betrachten; beachtet man bei den weiteren diesen Gesichtspunkt, so würde dadurch die Akttheorie in diesem Falle bestätigt, oder vielleicht — was ich freilich nicht glaube — widerlegt.

Die Akte selbst sind freilich niemals direkt experimentell zu fassen, weil sie nicht gefühlt werden, punktuell sind und als solche nicht erinnert werden, sondern den Erinnerungszusammenhang konstituieren. Aber indirekt läßt sich schon jetzt manches

---

aber die Einschränkung durch § 52 (S. 267), über die individuellen Verschiedenheiten und den Einfluß der Aufmerksamkeit.

im Sinne der Akttheorie interpretieren, und die Protokolle gestatten an einzelnen Stellen wenigstens den Moment zu bezeichnen, wo der Akt stattfand. Die markanteste ist folgende bei K. Bühler,[1] «Dann hab' ich mich auf Verbrechen konzentriert, in diesem Ausdruck wurde die Lösung gesucht. Plötzlich mit einem inneren Elan der phänomenologisch gar nicht repräsentierte (d. h. ganz unanschauliche) Gedanke usw.»

Hierin stecken deutlich zwei Akte: der der Konzentration der Aufmerksamkeit und der des inneren Elans, den das Verständnis des Satzes bringt. Ähnliche, aber nicht so scharfe Ausdrücke begegnen häufig in den Protokollen.

Aber auch die Erörterungen weisen auf eine Akttheorie hin. So, wenn (S. 5) von dem «zwischengedanklichen Wissen» gesagt wird, daß es die «Einheitlichkeit des Denkprozesses garantiert und der Ausdruck einer Kontrolle ist, die der Denkende selbst ausübt, über das, was in ihm vorgeht». Und weiter: «Der Faden (den man beim Reden haben oder verlieren kann) ist eben nichts anderes als die Gesamtheit jener Bewußtseinsinhalte. Die Eigentümlichkeit, die sie den Prozessen aufdrücken, ist eine Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit.» Das sind alles Aktleistungen; bewußte Willenshandlungen können sie sein, brauchen es aber nicht. Die Einheitlichkeit des Denkprozesses wird von Akten regiert, sie besteht nicht nur in Vorgängen usw.[2]

Von den Resultaten K. Bühlers[3] seien nur noch seine Gruppen hervorgehoben: Regelbewußtsein, Beziehungsbewußtsein, Intentionen. Daß sie wohl nicht in eine Linie gehören bzw. der gleichen Gruppe von Ereignissen zugehören, hat schon A. Messer hervorgehoben.[4] Vom Standpunkt dieses Buches erscheinen die Intentionen als Eindrücke; den beiden anderen liegen Akte der Beziehung und der Erfassung einer Regel zugrunde.

[1] L. c. Bd. 12, S. 17.

[2] Besonders zu beachten ist, daß Bühler den Begriff «Vorstellung» stets in einem engeren Sinne nimmt, dem der anschaulichen Vorstellung, während ich ihn stets im weiteren Sinne verwende.

[3] Bes. in Bd. 10; dann in der Antwort an W. Wundt in Bd. 12.

[4] Archiv, Bd. 9, S. 409 f.

Sie stehen sicher in naher genetischer Beziehung zum Urteil; aber es ist vielleicht möglich, auf diese Weise eine Art rein psychologischer Kategorien aufzustellen, die mit den logischen nicht von vornherein identisch zu sein brauchen; es wären die echten, zweifellos nur inneren Kategorien des Denkens ohne Beziehung auf eine Außenwelt, wie sie in der Aristotelischen ganz klar, aber auch in der Kantschen Lehre trotz ihres nur transzendentalen Gebrauches oder wegen desselben enthalten ist. Z. B. die Quantitätskategorien haben doch nur dann einen Sinn, wenn sie auf etwas Nichtpsychisches angewendet werden, und die Relationskategorien empfangen daher ihre Hauptbedeutung. Aber die Leistung solcher rein psychischen Kategorienbildung wird man doch nur Akten zuschreiben dürfen; Vorgänge und Zustände sind das nicht. Und ein «Faden» führt sicher von da zur Lehre vom Urteil, das ganz zum Gebiet der Akte gehört. Wenn dann z. B. A. A. Grünbaum[1] die Unabhängigkeit dieses Bühlerschen Beziehungsbewußtseins von der Apperzeption konstatiert, so kann man das eben als dem Unterschied eines Aktes der Beziehung (Gedanke, Urteil) von einem Akt der Aufmerksamkeit auffassen, und so erscheinen durchgängig die Resultate dieser Forschungen in anderem Lichte, wenn man eine andere Theorie zugrunde legt.

Untersuchungen ferner, wie die von G. Störring[2] über einfache Schlußprozesse und das Bewußtsein der Gültigkeit liegen völlig im Bereich der Akte und ihrer Leistungen. Aber auch bei den Untersuchungen von N. Ach[3] über den Willen muß sich

[1] Archiv, Bd. 12, S. 449.

[2] Archiv f. Psychol. XI, und XIV (1908 und 1909).

[3] Willenstätigkeit und Denken (1905), Abgekürzt: W. u. D. — Willensakt und Temperament (1910), W. u. T. — Über den Willen, Vortrag (1910). — Vgl. dazu O. Külpes Rezension von W. u. D. in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 1907. — Else Wentscher, Der Wille (1910), S. 78 f. — Zu dem Prioritätsstreit über Bewußtheit, Bewußtseinslage usw. (W. u. T., S. 9), ist zu bemerken, daß in neuerer Zeit wohl Benno Erdmann zuerst das wortlose Denken betont hat (Sigwart-Festschrift 1900, jetzt als «Umrisse zur Psychologie des Denkens[2], 1908) und die Feststellung des Denkens vor der Sprache ist das Prinzip, das allen diesen Begriffsbildungen zugrunde liegt. Sonst würden sich in der Bewußtseinslage wohl Empfindungen und Gefühl finden, aber nichts, was zum Denken und Wollen und Studien darüber weiterführt.

natürlich das Auftreten von Akten konstatieren lassen, und das ist auch in der Tat der Fall; nur macht sich hier besonders stark die Tatsache geltend, daß der Akt selbst sich der direkten Beobachtung und dem Experiment entzieht. Das sagt für den Willensakt Ach selbst (W. u. T., S. 245): «das gesamte Erlebnis des Entschlusses ist während seines Gegenwärtigseins der Beobachtung unzugänglich. Es ist unmöglich, einen Willensakt zu erleben und ihn gleichzeitig noch zu beobachten» usw. Das ist ganz richtig und gilt für alle Akte. Damit ist aber logischerweise zugleich gesagt, daß Behauptungen über Akte nicht in den Rahmen möglicher Experimente fallen, bzw. was darüber gesagt wird, ebensogut ohne diese gesagt werden kann. Aus den Experimenten folgt das dann nicht, und man darf nicht als Ergebnis dieser hinstellen, was nebenher durch eigenes Denken gewonnen worden ist. Auch daß der Akt prinzipiell nicht gefühlt wird, gehört dazu (S. 246); auch das kann man für alle Akte konstatieren. Also der Akt selbst steht zunächst gar nicht in Frage, sondern liegt jedesmal vor der Beobachtung.

Wenn Ach sagt (W. u. T., S. 3), diese «Entscheidung» sei keine Funktion des Wollens, sondern eine Funktion der Vernunft, so trifft das nicht den Kern der Sache. Vernunft nennen wir bisher auch eine rein kontemplative, phantasiemäßige, nachdenkliche Betätigung, die gar nicht weiter führt. Auch bei den inneren Willensakten unterscheidet sich doch die Zielvorstellung von den anderen dadurch, daß sie weiter führt, der Anfang einer Willenshandlung ist. Ihr stellen sich dann Hindernisse in den Weg; so eingelernte Assoziationen oder Lustgefühle (W. u. T., S. 251), weiterhin Affekte, Leidenschaften usw.; die Assoziationen sind nur ein spezieller Fall solcher Hindernisse.

Das Problem, das sich Ach gestellt hat, besteht nun in der Beobachtung eines solchen Zustandes gehemmten Willens; seine Determination ist ein Zustand, und kein Akt, ebenso wie Müller und Pilzeckers Perseveration; die Determination ist ein Zustand andauernden Gerichtetseins oder Gespanntseins auf die Lösung einer Aufgabe. Ach hat sicher recht, wenn er behauptet,

die Determination sei etwas anderes als die Aufgabe; in dieser steckt der für den Willen maßgebende Akt; als aufgabestellend beim Versuchsleiter, als «primärer» oder auch «rudimentärer» (Ach) Willensakt bei der Versuchsperson. Immer aber liegt er vor den Versuchen; innerhalb der Versuchsreihen selbst finden nur Erinnerungsakte an die gestellte Aufgabe statt. Diesen Charakter zeigen die Untersuchungen von Anfang an, und Külpe nennt sie sehr richtig ein Studium von Reaktionen. Gerade diese sind aber keine speziellen Willensakte mehr; der entscheidende Akt für die Versuchsperson liegt schon darin, daß sie sich zu den Versuchen hergeben, und ich kann mir keine zweifellos determinierteren Geschöpfe denken als die Versuchspersonen bei solchen Versuchen; sie haben ihren Willen völlig «gefangen gegeben.» Was beobachtet wird, sind die dann eintretenden Konsequenzen: der Verlauf einer sogenannten «äußeren» Willenshandlung. Für diesen bleibt es natürlich gleich, ob man sich selbst determiniert hat, oder der Versuchsleiter das besorgt hat; die Versuche illustrieren die Wirkung des Willens bzw. das Festhalten der Zielvorstellung in häufig erneuten Erinnerungsakten. Sie sind also vielmehr Studien über Erinnerungsakte als über Willensakte und außerdem über die Vorgänge und Zustände bei der Ausführung einer Aufgabe. Man kann auch sagen: man beobachtet dabei den Kampf einer Zielvorstellung mit den Assoziationen oder die Stärke in der Begabung des Einzelnen für die Erfassung einer Zielvorstellung. Im Leben sind es meist ganz andere Hemmungen, die man künstlich nicht herstellen kann. Siegen wird in diesem Wettspiel diejenige Versuchsperson, die — nicht den stärksten Willen — sondern das beste «präsente» Gedächtnis hat; die die Aufgabe immer «vor dem inneren Auge» hat und keinen Moment daraus verliert, und sich eventuell im entscheidenden Augenblick daran erinnern kann; z. B. «Ich soll reimen». Das Leben bietet nur selten, eventuell in der Schule, ähnliche Konstellationen.[1]

---

[1] Cfr. hierzu: E. Meumann, Intelligenz und Wille, S. 195 f.

Dabei müßte die Verschiedenheit der individuellen Anlage zur Erfüllung der gestellten Aufgabe noch mehr berücksichtigt werden. Z. B. Reime bilden fällt, von allen Experimenten abgesehen, dem einen sehr leicht, dem anderen schwer,[1] wie man sich z. B. bei entsprechenden sogenannten Gesellschaftsspielen überzeugen kann. Wer je poetisch tätig war, reimt leichter; ein spezielles Reimtalent, wie z. B. Ludwig Fulda, einfach spielend. Es gibt Menschen, die, ohne zu dichten, zum Scherz andauernd in Reimen sprechen können; anderen Menschen fällt es schwer, auch nur zum kleinsten Gratulationsverschen ein paar Reime zu finden. Derlei Erwägungen gelten auch für die Lösung anderer Aufgaben.

Andeutungen in dieser Richtung finden sich auch bei Ach, so (W. u. T., S. 294). «Bei einzelnen Individuen kamen Zwischenerlebnisse (Hemmungszustand, Reproduktion der Aufgabe u. dgl.) zur Beobachtung . . . Die Regel bildet demnach das Auftreten der assoziierten Vorstellung mit dem Bewußtsein der Unrichtigkeit, worauf eine Wiedervergegenwärtigung der Aufgabe mit ihrem rudimentären aktuellen Moment erlebt wird und nach einer Pause des Abwartens oder Suchens unmittelbar das Aussprechen der determinierten Vorstellung erfolgt.»

Hier sieht man auch deutlich das Auftreten des Erinnerungsaktes; daß diese Zwischenerlebnisse nicht immer beobachtet werden, liegt wohl daran, daß sie manchmal zu rasch verlaufen, um nachher noch erinnert zu werden. Ein Abwarten und Suchen braucht nicht immer stattzufinden, aber das Wesen dieser Ereignisse besteht in Erinnerungsakten an die determinierende Vorstellung. Die Ergebnisse sind weniger charakteristisch für die Theorie des Willens, als für die «praktische Bedeutung des Allgemeinen,» wie Külpe sagt, also für die Leistungen eines bestimmten Willens, der sich die Vorbereitung auf eine Aufgabe und deren Lösung zum Ziel gesetzt hat. Die «Einstellung» auf Eventualitäten, Fragen, Gehörseindrücke, Korrekturfehler überhaupt, ganz im all-

[1] Während Ach sagt (Vortrag S. 7), «man sollte meinen, die Tätigkeit Reimen sei ohne jede Schwierigkeit von jedermann auszuführen.»

gemeinen ist eine spezielle Art, in der wir uns betätigen können. Man kann sie auch Konzentration auf eine Aufgabe nennen, die noch nicht bestimmt formuliert zu sein braucht. Dazu ist sicher nötig die Heraushebung dieser Allgemeinvorstellung durch einen Akt und seine Festsetzung als Ziel; solche allgemeine Eindrücke wären in den obigen Beispielen: Personen, die mich fragen werden; Dinge, die Töne erzeugen; fehlerhaft bedrucktes Papier. Dazu die Gedanken: ich werde antworten, hören, genau lesen; also Akte des Denkens, in Beziehung zu jenen Eindrücken. Feste Begriffe sind so wenig nötig als ein Wissen um die möglichen Fragen, Töne, Fehler. Weiterhin müssen Erinnerungsakte helfend eingreifen; z. B. wenn man beim Korrekturlesen anfängt, sachlich zu lesen, der Gedanke: «ich soll ja auf die Fehler achten». Der spezielle Willensakt liegt in der Einstellung und in dem Negativen dabei: in dem Sichabwenden von störenden Sinneseindrücken und andersgearteten Gedanken. Im Grunde ist es eben die normbildende Fähigkeit der Akte, die auch hier zutage tritt; die Einstellung geschieht in eine Norm für künftiges Verhalten. Ist diese Tätigkeit schon öfter erlebt, so tritt der normative Charakter hinter der Gewohnheit zurück; wenn man aber zum erstenmal im Leben Korrekturen liest, wird dieses Normative auch voll zum Bewußtsein kommen und erlebt werden.

Jedenfalls erscheint es als verfrüht, aus den statistischen Ergebnissen der Achschen Versuche Schlüsse auf die Willensanstrengung, Kraft oder Energie der Versuchspersonen zu ziehen. Dazu ist die Leistung dieser zu kompliziert, und es ist nicht klar, wieviel davon auf Rechnung der Begabung, der Erinnerung oder des eigentlichen Willens geht. Wiederum zeigt es sich, daß etwas mehr und schärfere Theorie bzw. Begriffsbildung den Versuchen vorhergehen müßte; dazu sind aber kaum die Ansätze vorhanden. Die gegebenen Unterscheidungen (bes. in W. u. T.), Dertermination, Valenz, abgekürztes und geübtes Wollen usw. beziehen sich nur auf die Vorgänge. Das «Dynamische» aber wird durch den Begriff des Temperamentes verdunkelt, der an sich sehr interessant, aber doch so kompliziert ist, daß er erst auf Grund genauerer

Feststellung der einfacheren Begriffe bearbeitet werden kann. Was heißt «determinierende Veranlagung», was «Anstrengung»? Ist diese schon mit jeder Konzentration auf eine Aufgabe verbunden; strengt also deren Lösung per se an oder ist das auch individuell verschieden?[1] Und was heißt dann Anstrengung, die Erfassung dieser Aufgabe, die Erinnerung an sie oder ihre Ausführung? Und in was besteht die speziell «determinierende» Veranlagung, im Erfassen oder im Behalten der Zielvorstellung? Wenn Ach (Vortrag S. 20) der übrigens ein fünftes, das «besonnene» Temperament annimmt, beim Sanguiniker meint: «die Motivation, die Einleitung von Willensakten, scheint hier ebensowenig wie beim besonnenen Temperament beeinflußt zu sein», so zeigt dies deutlich, wieviel theoretische Klarlegung noch nötig wäre. Denn «Motivation» wird hier der eigentliche Anfangsakt genannt, die Erfassung der als Motiv wirkenden Zielvorstellung, bzw. der Aufgabe; das aber ist gerade das Entscheidende und kann nicht mit einem «Scheinen» abgetan werden. Ebenso muß das Gefühl nicht nur so nebenbei berücksichtigt werden, und es spielt bei den «Temperamenten» sicher eine ebenso große, wenn nicht größere Rolle als die «determinierende» Veranlagung. So einfache Verlaufskurven, wie die auf S. 22, entsprechen nicht der Vielfältigkeit der beim Temperament mitwirkenden Faktoren, was Ach zwar auch nicht direkt behauptet, vielmehr Andeutungen z. B. über den Gefühlsfaktor macht,[2] aber doch durch die schematische Darstellung als zu sicher erscheinen läßt. Mindestens sind andere ergänzende Schemata nötig und nur auf Grund einer konsequenten Aktpsychologie wird sich die dazu nötige theoretische Grundlage ergeben.

Wenn aber Ach nun gar meint (W. u. D., S. 21), «daß Psychologie und experimentelle Psychologie zusammenfallen», so muß einer solchen Überschätzung gegenüber betont werden,

---

[1] Die Ausführungen darüber (W. u. T., S. 252) sind nicht einleuchtend; «dieser Tatbestand bietet der psychologischen Analyse noch Hindernisse».

[2] Schon in W. u. D., S. 16, ist die Kompliziertheit betont: «die zeitlichen und räumlichen Qualitäten, die phänomenologischen Bestandteile, die Gefühle und Affekte» usw. Dann W. u. T., S. 307 f.

daß sie in umgekehrtem Verhältnis zu der Bedeutung der Resultate steht. Gerade durch diese Willensuntersuchungen ist auch nicht eine einzige neue Einsicht gewonnen worden, die man nicht ohne Experimente auch schon gehabt hätte, wie der Vortrag deutlich zeigt.[1] Die Psychologie müßte auf ihren wertvollsten Teil verzichten, wenn sie die Selbstverstümmelung vollzöge, sich auf das dem Experiment zugängliche Gebiet zu beschränken, das seine Bedeutung wesentlich im Reich der Sinnespsychologie hat. Das wäre ja eine Tyrannei, gegen die man die «Gedankenfreiheit» aufrufen müßte, wenn künftig psychologisches Denken an die Gegenwart von Versuchspersonen gebunden wäre! Es wird auch fernerhin öfter von größerer Bedeutung sein, was ein besonders begabter Mensch an sich und anderen beobachtet und wie er es deutet, als was ein Dutzend beliebiger Versuchspersonen zu Protokoll geben oder vielleicht künftig (W. u. D., S. 18) gar in einen Phonographen sprechen.

Ein anderes ist es, irgendwelche Versuche anstellen, ein anderes, den Wert des dabei Gefundenen zu beurteilen; das Wort «Experiment» verbürgt noch keine Bedeutung der Resultate. Zumal sich dahinter bei der Psychologie große Gegensätze verbergen: Beobachtung und Selbstbeobachtung, passives und aktives Verhalten der Versuchsperson, Gesetzmäßigkeiten und bloße Statistik. Die

---

[1] Cfr. z. B. S. 8: «daß also das strenge Einhalten gewisser Lebensmaximen uns am raschesten dem vorgesteckten Ziele zuführt!» Dann die «wichtige Folgerung» S. 15, «daß für unsere Lebensbedingungen ein Kampf mit wechselnden Erfolgen und Mißerfolgen durchaus günstig ist» und dergl. mehr. Merkwürdig ist auch das sog. «Gesetz (!) der speziellen Determination» (S. 9). «Nach ihm geschieht die Verwirklichung dessen, was wir wollen, um so rascher und um so sicherer, je spezieller die Willenseinstellung ist.» Aber — «bei dem kombinierenden und erfinderischen Denken muß die Einstellung möglichst allgemein gehalten sein, wenn die Mittel . . . nicht in spezieller Weise im Vorsatz festgelegt werden können». Also man muß es einmal so machen, und einmal anders, einmal speziell und einmal allgemein, je nachdem, je nach der Aufgabe — das Ganze aber nennt sich ein Gesetz, und diese verblüffende Belehrung wird auf zahllose Experimente gestützt. Die Ähnlichkeit mit einem Naturgesetz kann wirklich nicht vollkommener sein! Jeder beliebigen Art des Handelns ist Rechnung getragen, und wann ich speziell, wann allgemein einzustellen habe, das lehrt mich — die Aufgabe, nicht dieses «Gesetz».

ersten großen Erfolge verdankt die Experimentalpsychologie dem Studium der Sinne, wo die Versuchsperson fast passiv ist und der individuelle Unterschied, von den wenigen Anomalien abgesehen, gar keine Rolle spielt. Diese Experimente, alle an der Grenze zur Physiologie stehend, glichen wirklich den naturwissenschaftlichen am toten Objekt. Was sich heute auch «Experiment» nennt, ist etwas methodisch ganz anderes; die einen (Bühler usw.) arbeiten mit Vorliebe mit Psychologen als Versuchspersonen. Ach dagegen sagt (Vortrag S. 7, Anm. 3): «Vor allem scheinen gut geschulte Psychologen nicht besonders brauchbar!» Die einen wollen dem Versuchsleiter verbieten, Fragen zu stellen, um «unbeeinflußte» Protokolle zu erzielen; Ach hält das gerade für die Hauptsache.

Ein Zentralproblem ist da der Begriff «unbeeinflußt». Da keine Versuchsperson, sobald sie überhaupt an einem Versuche teilnimmt, völlig unbeeinflußt ist und mindestens schon den Vorsatz hat, dabei etwas Interessantes und Protokollwürdiges zu erleben, so müßte man besser das Maß der Beeinflussung festzustellen suchen, als etwas Unerreichbares anstreben. Altmeister Wundt ist sich über die Grenzen der Experimentalpsychologie viel klarer als manche seiner Schüler und Nachfolger, und er will, wie seine letzten Veröffentlichungen deutlich erkennen lassen, die Verantwortung für Alles, was unter diesem Titel und gleichsam auf seine Autorität hin geboten wird, nicht mehr übernehmen. Für ihn ist die notwendige Ergänzung der Individualpsychologie die Völkerpsychologie; in ihr gibt es keine Experimente.

Aber auch alle die psychischen Ereignisse, in denen unser Ich voll zum Ausdruck kommt und wirkt, fallen niemals in den Rahmen möglicher Experimente; höchstens einer Statistik, die nichts mehr mit Gesetzen zu tun hat. Und niemals wird diese statistische Prüfung von unter anormalen Umständen reagierenden Versuchspersonen die psychologische Beurteilung normaler Menschen und lebendiger Betätigung zu ersetzen vermögen; und das psychologische Laboratorium bedeutet niemals die Welt, in der sich der Geist des Menschen seine Werte schafft.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.